R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
Maître en théologie,
Régent des Études a l'École théologique
de Saint-Maximin (Var)

APERÇUS
DE
PHILOSOPHIE THOMISTE
ET DE
PROPÉDEUTIQUE

précédés d'une lettre de Monseigneur Rivière,
Archevêque d'Aix.

PARIS
ANDRÉ BLOT, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE ROGER ET CHERNOVIZ
6, RUE DE LA SALPÊTRIÈRE, 6
MCMXXVII

Nihil obstat.

Fr. Emmanuel Lussiaa, O. P.,
Lect. theol.

Fr. M. Lajeunie, O. P.,
Lect. theol.

Imprimi potest.

Fr. Lect. M. Hilario Tapie, O. P.,
Prior Provincialis Prov. Tolosanae.

Imprimatur.

Parisiis, die 4ᵃ Aprilis 1927.

V. Dupin.

LETTRE DE MONSEIGNEUR RIVIÈRE

Archevêque d'Aix

Aix-en-Provence, le 19 février 1927.

MON RÉVÉREND PÈRE,

C'est avec une vive satisfaction que j'apprends de vous la publication des conférences philosophiques et thomistes que vous avez données, avec tant de succès, dans tout notre Midi, à Marseille, à Nice, à Toulon, particulièrement à Aix ; et avec une très grande reconnaissance de ce que vous avez entrepris ce travail malgré vos multiples occupations.

Quel bien n'avez-vous pas fait, déjà, dans ces réunions où se groupe autour de vous, depuis plusieurs années, l'élite de ceux qui pensent et veulent penser bien! Prêtres, hommes et femmes du monde, officiers de marine à Toulon, étudiants et étudiantes de l'Université chez nous, sont venus régulièrement puiser dans vos leçons la science du vrai et satisfaire leur intelligence par la connaissance et la possession de ce logique et merveilleux système où tout se tient, où chaque idée découle de la précédente, devenue évidente, pour le devenir elle-même et préparer, ainsi, la voie à celle qui suivra.

Et quel moment avez-vous choisi pour cet enseignement purement intellectuel ? Celui, peut-être, où il devient le plus nécessaire à la pauvre humanité!

Celle-ci, en effet, obligée de refaire après la grande guerre tant de choses matérielles, préoccupée de la question pécuniaire, assoiffée, de plus en plus, de bien-être et, hélas! de jouissances d'un ordre bien peu élevé que procure l'argent, a détourné presque toutes ses facultés vers le côté pratique

des sciences, et toutes les forces de l'âme humaine se dépensent à tendre vers la solution de problèmes, utiles sans doute, mais qui intéressent surtout la partie la moins noble de nous-mêmes. Quant à la connaissance des grandes questions qui, à travers les siècles, attirèrent les esprits et sont primordiales ; quant à la philosophie, qui, avant la théologie et préparant les voies de celle-ci, nous apprend sur l'être en général et sur tous les êtres, sur le temps, sur l'espace, sur la vie, sur nos sensations, sur nos facultés, sur l'Être suprême considéré par la raison avant que nous l'adorions dans la Foi, sur notre but final et notre bonheur suprême, ce qui serait si utile et si intéressant à savoir, qui donc s'en préoccupe? Qui donc a le temps de méditer? Qui donc, même, pense à penser ?

Et qui donc, encore, se donne la peine d'étudier les règles logiques du raisonnement qui mène à la possession de la vérité ou qui convainc des auditeurs? La plupart des discours que l'on entend, — et Dieu sait si l'on en écoute dans notre pays et à notre époque, laquelle préfère la parole à l'action, — sont sans suite, sans déductions, composés d'affimations sans preuves, de soi-disant conclusions qui ne sont amenées par rien! Qu'on essaye d'analyser les paroles les plus en vogue; on y trouvera la recherche de faire naître des impressions, non celle d'élever dans l'esprit des auditeurs une certitude basée sur des prémisses solides.

Vos conférences, mon Révérend Père, ont été et sont, dans notre Midi, un remède, — et puissant, — à ce mal des esprits.

Vous avez su garder autour de votre chaire ceux que votre réputation si justifiée de conférencier et de professeur y avait attirés et, malgré les côtés souvent si ardus des sujets que vous traitiez, vous êtes arrivé à ce que vos thèses fussent, d'abord, comprises par l'auditoire varié devant lequel vous les exposiez et, ensuite, qu'il s'en imprégnât et prît le goût de cette grande science philosophique. Combien, sans vous, seraient restés dans l'ignorance ou dans le doute sur bien des points dont ils font, maintenant, les bases de leur vie

pensante, partant, ensuite, de leur vie agissante! Combien, sans vous, n'auraient peut-être jamais songé que ces idées pouvaient être soulevées et dont l'esprit a été développé dans le sens philosophique par vos leçons!

Les motifs de ce succès qui a dépassé ce que nous attendions est, d'abord, la source d'où vous faites dériver vers nous ces eaux de vérité : saint Thomas d'Aquin, le plus grand des philosophes chrétiens, peut-être le plus extraordinaire penseur de l'humanité. De saint Thomas, votre parole est imprégnée, comme votre science; vous ne nous avez donné que du saint Thomas, et, à travers vous, ce grand Docteur a attiré, séduit ceux qui ne le connaissaient pas parmi nous, comme, petit à petit, il voit arriver à lui les professeurs et les élèves de tant d'Universités du monde qui ont l'instinct de revenir, par lui, à la saine philosophie.

Puis, vous avez une manière de présenter saint Thomas qui augmente encore son attrait. Votre parole est simple, nette, facile à suivre. En vous écoutant, on a l'impression, d'abord, que tout cela est d'une facilité enfantine. Votre verbe est vibrant, aussi, convaincu; l'heure de la conférence passe comme quelques minutes, et que de fois vos mouvements sur la cause et l'effet, sur l'essence et l'existence, sur la matière et la forme et autres sujets qui, il faut l'avouer, laissent d'ordinaire les auditeurs fort calmes, ont soulevé les vôtres, comme l'auraient fait une grande envolée sur la politique ou une délicieuse poésie, et vous ont attiré de longs et vifs applaudissements! D'autres leçons ne m'ont jamais laissé pareil souvenir, sinon celles qu'autrefois donnait à la Minerve, à Rome, celui qui devint le cardinal Zigliara. Lui aussi, comme vous, depuis, savait expliquer un article de saint Thomas de telle façon que l'entendre était une véritable jouissance non seulement intellectuelle, mais, encore, artistique, oratoire et, presque, musicale.

Enfin, pour rendre encore vos conférences plus complètes, pour faire mieux comprendre vos thèses, après qu'elles sont terminées, vous acceptez les objections et, par les réponses

improvisées que vous savez y faire, illustrez encore plus vos doctrines et éclairez davantage les points les plus difficiles. Quel attrait, au moins pour moi, mon Père, que ces petites joutes, où je sais d'avance que je serai toujours vaincu, mais dans lesquelles, avec tant de courtoisie, vous acceptez mes oppositions, mes critiques apparentes, et suscitez encore les applaudissements en faisant toucher terre à votre adversaire d'un moment! Avec mille autres avantages, je trouve à cette discussion celui de me faire revivre ma jeunesse et les batailles intellectuelles du collège romain de mes vingt ans. Encore un motif, qui n'est pas petit à mon âge, de ma reconnaissance.

Les conférences que vous publiez aujourd'hui ont toutes été prononcées. Il était utile qu'elles le fussent. Combien n'eussent pas ouvert un livre, et traitant de ces questions, qui sont allés vous entendre? Et le mouvement de votre parole, la chaleur de votre débit, faisaient comprendre bien des choses que l'austérité d'un livre n'eût pas laissé pénétrer à fond. Mais maintenant qu'elles ont été dites, vous avez jugé, et vous avez eu raison, que ces grandes leçons devaient être écrites. Est-il bien certain que tous les aient retenues? Et en entier? Et ceux-là mêmes qui l'ont fait, n'ont-ils pas le désir et le besoin de les retrouver, de les méditer encore pour se les identifier davantage et en posséder mieux l'ensemble et le détail? Puis, aussi, tant d'autres qui n'auront pas eu le bien et la joie de vous entendre, pourront ainsi venir, pourtant, chercher dans votre livre les enseignements dont tous ont un tel besoin.

Ce travail supplémentaire que vous vous êtes imposé était donc bien utile et, encore une fois, je vous en félicite et vous en remercie et, souhaitant que votre nouvel ouvrage fasse connaître la philosophie et saint Thomas comme ceux qui l'ont précédé, je vous prie, mon Révérend Père, de croire à mon affection bien dévouée.

† MAURICE,
Archevêque d'Aix.

AVANT-PROPOS

Ce livre est un simple recueil. On y trouve, dans la première forme où elles ont été conçues et rédigées, les notes qui devaient servir de thème à plusieurs séries de conférences données dans les principales villes de Provence et du littoral : Aix, Marseille, Toulon, Nice.

Il nous avait été demandé, par un groupe choisi d'hommes du monde, que fût fait, pour eux et pour les esprits qui partageraient leurs goûts, leurs besoins de s'instruire dans le domaine des plus hautes disciplines, un exposé de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Un premier essai de réponse, d'ailleurs très sommaire, avait fourni la matière de trois ou quatre chapitres dans notre volume de l'*Initiation thomiste* (p. 90-174). La pieuse avidité des auditoires auxquels nous nous adressions nous contraignit à développer, sans sortir des lignes essentielles que nous avions pris soin de fixer, dès le début, en conformité parfaite avec la pensée la plus authentique et la plus pure d'Aristote et de saint Thomas, ces premières notions de philosophie et de propédeutique.

Il ne faudrait pourtant pas, même après ces développements, chercher, dans le recueil que nous offrons au public cultivé, l'équivalent absolu de ce qu'on appellerait ailleurs une traité de philosophie et de propédeutique. Des traités proprement dits, surtout quand on les destine à des étudiants formels qui se préparent à subir des examens, doivent revê-

tir une autre forme et se présenter avec un autre caractère. Ils comprennent jusque dans le détail de ses divers aspects tout ce qui se rattache au sujet en question; et leur exposé a quelque chose de plus particulièrement didactique ou technique, peu en harmonie avec les goûts d'un auditoire du dehors.

Toutefois, pour n'être ni surchargé de détails, ni même présenté sous une forme strictement didactique ou technique, notre exposé ne devait pas laisser que d'être rigoureusement doctrinal. Il s'adressait à un public du dehors; mais à un public choisi. Et nous nous sommes inspiré de ce principe, que devant un tel public il devait être possible de traiter toutes les questions vitales de la philosophie et de la propédeutique dans ce qu'on appelait au XVII[e] siècle la langue des honnêtes gens. N'a-t-on pas dit que la philosophie, dans son fond essentiel, consistait, pour tout esprit capable de réflexion, à prendre conscience des vérités du plus élémentaire bon sens? Comment supposer dès lors qu'on ne puisse en traduire la moelle en des termes accessibles à tout esprit cultivé?

La remarque s'impose avec plus d'opportunité, quand il s'agit d'un exposé doctrinal qui s'autorise de l'œuvre et de la pensée de Thomas d'Aquin. Il n'y a certainement pas de témérité à dire que nul, dans l'ordre de l'enseignement doctrinal philosophique, n'a traduit en termes plus limpides et plus à la portée de tout esprit réfléchi, une pensée plus profonde, plus sûre, plus harmonieuse, plus apte à reposer l'intelligence dans la possession consciente de la vérité.

Par l'accueil qu'ils ont fait à notre exposé, les auditoires multiples et divers auxquels il s'adressait nous ont donné l'impression, la certitude, que nous n'avions pas trop présumé d'un public d'élite et de la doctrine du Maître.

Qu'ils veuillent bien agréer, ici, l'hommage de notre profonde gratitude pour la joie très vive qu'ils nous ont donné de goûter.

⁂

Au moment où ce recueil allait être livré au public de choix qui l'avait provoqué ou qui devait pouvoir s'y intéresser, des circonstances que nous aimons à considérer comme providentielles nous ont amené à entreprendre une œuvre que les amis de saint Thomas, connus ou inconnus, auxquels nous destinons ces *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique,* nous sauront gré de leur signaler. Beaucoup d'entre eux, en effet, s'y trouveront directement intéressés, puisqu'il s'agit d'une mise à la portée du plus grand nombre possible, et dans des conditions de facilité ou d'agrément exceptionnelles, des œuvres originales du saint Docteur dans leur texte le plus pur et le plus authentique.

Depuis longtemps, nous avions entendu exprimer le désir de voir enfin paraître une édition du texte de saint Thomas qui fût abordable à tous ceux, dont le nombre grandit chaque jour, qui voudraient avoir ce texte entre leurs mains et en jouir à plein cœur. Il s'agissait du texte même du saint Docteur, dans sa teneur originale; et même de son texte seul, dans sa pureté parfaite, dans sa simplicité, dans son intégrité, tel qu'il avait dû sortir de la plume ou des lèvres de saint Thomas dictant ou écrivant lui-même ses ouvrages. Et l'on voulait ce texte en un format qui permît de le manier aisément, de l'emporter avec soi, de le lire, de le savourer, de l'utiliser pour soi et pour les autres en vue d'une possession toujours plus parfaite de la doctrine du Maître par excellence que l'Église propose, de nos jours plus que jamais, aux esprits qui ont faim et soif de la grande vérité divine.

L'occasion, que nous avons appelée providentielle, de satisfaire un désir aussi louable, s'est présentée au lendemain des fêtes du VI[e] centenaire de la canonisation du saint Docteur et au cours de l'année 1925 où l'on devait célébrer le VII[e] centenaire de la naissance de saint Thomas. M. André Blot, successeur de Roger et Chernovitz, comme éditeur de plu-

sieurs manuels classiques, en usage dans les séminaires de France et de l'Étranger, se trouvait à Saint-Maximin le jour du 28 janvier, en la fête de la Translation des reliques de saint Thomas d'Aquin. Il nous fit part du dessein qu'il avait conçu d'éditer, pour les milieux ecclésiastiques, un manuel de théologie et de philosophie en harmonie parfaite avec la pensée de l'Église et les directions des Souverains Pontifes. Et il nous demanda si nous ne pourrions pas, à Saint-Maximin, nous charger de la rédaction de ces manuels.

Sur la remarque faite par nous que le manuel par excellence devait être assurément celui que saint Thomas lui-même avait rédigé à cette fin, et qui est, pour la théologie, sa Somme théologique, et, pour la philosophie, ses merveilleux Commentaires sur Aristote, nous convînmes de nous mettre à l'œuvre pour préparer une édition de ces deux grands ouvrages du saint Docteur qui permettrait de les placer entre les mains des étudiants catholiques du monde entier.

Les deux premiers volumes de cette nouvelle édition ont déjà paru. Ils comprennent la *Prima Pars* et la *Prima-Secundae* de la Somme théologique. La Somme théologique tout entière formera six volumes. Nous espérons, s'il plaît à Dieu, que chaque nouveau volume pourra paraître dans un délai très rapproché. Après la Somme théologique, nous donnerons, en un volume, la Somme contre les Gentils. Et, tout de suite après, nous commencerons à publier les Commentaires sur Aristote. Les autres œuvres du saint Docteur viendront par ordre d'opportunité en vue de leur utilisation pour les intelligences qui veulent vivre de la pensée du Maître contenue comme en ses résumés par excellence dans les deux Sommes et dans les Commentaires sur Aristote.

Les règles qui président à cette nouvelle édition nous ont été tracées par le désir même qui l'a motivée et dont nous parlions tout à l'heure.

A cette fin, nous avons voulu que le format des volumes soit le plus facile à manier. C'est un vrai format de poche.

Il fallait d'autre part éviter de multiplier les volumes, pour ne point perdre, en raison d'une trop grande multiplicité de volumes, l'avantage assuré par la réduction de format. Le but a pu être atteint exactement par la mise en usage d'un papier choisi tout exprès qui nous a permis de mettre toute la *Prima Pars* de la Somme thélogique en un volume de 1400 pages, ne dépassant guère l'épaisseur de 2 centimètres. Une reliure simple, très élégante, achève de donner au volume l'aspect le plus attrayant en même temps que la forme la plus commode.

Ceci pourtant n'était encore que l'extérieur. Et nous voulions, par-dessus tout, que notre nouvelle édition se recommandât par la perfection du texte et l'harmonie des caractères.

Les caractères sont ceux de la maison Didot. Il eût été difficile d'en avoir qui fussent plus adaptés à la mise en valeur du texte qu'il s'agissait de faire lire.

Quant au texte lui-même, il est fixé avec un soin dont nous voudrions qu'il en assure une lecture parfaite.

Avant toutes choses, il fallait arrêter la teneur même du texte. Il existe désormais un travail réalisé sur ce point, qui jouit d'une autorité méritée. C'est le travail de l'édition léonine. Toute la Somme théologique a été publiée. On y trouve le texte du saint Docteur établi selon les règles d'une critique informée, attentive et compétente. Toutefois, parmi les variantes des divers manuscrits ou des diverses éditions, que l'édition léonine reproduit en note, distinctement de la leçon qu'elle a choisie elle-même, il en est qu'on garde le droit de préférer. Et il n'est pas rare, en effet, que nous acceptions telle ou telle autre leçon, de préférence. Parfois même, quand ces diverses leçons existantes se sont présentées comme inconciliables avec la pensée manifeste de saint Thomas, nous avons rétabli le texte dans sa pureté. Ceci est assurément fort rare. Mais certains cas se sont présentés dont nous signalons quelques exemples dans le *Monitum* qui ouvre le premier volume de notre nouvelle édition.

Le texte une fois établi, une seconde tâche s'offrait à nous, la plus importante, en un sens, et la plus délicate, celle à laquelle nous apportons le soin le plus attentif. Nous voulons parler de la disposition du texte et de la ponctuation. On sait qu'à l'époque où saint Thomas écrivait, l'ordonnance du texte et sa ponctuation étaient choses très secondaires. L'auteur qui écrivait ou dictait avait sa ponctuation dans son esprit, en ce sens qu'il coupait ses phrases, s'il avait à les dicter ou à les lire, selon que le sens l'exigeait. Mais on n'avait pas coutume de fixer, par des signes précis et détaillés, les nuances de la pensée qu'on portait lumineuse dans son esprit. De là, pour le texte de saint Thomas, dans les diverses éditions qui se sont succédé jusqu'à nos jours, une extrême diversité dans la manière de le ponctuer. Il est des éditions qui sont tout à fait défectueuses, au point d'altérer et de dénaturer le sens du texte par leur mauvaise ponctuation. Que de fois, au cours de notre carrière professorale où nous avions à lire, à expliquer le texte du saint Docteur que les étudiants avaient entre les mains, nous avons dû signaler de ces sortes d'altérations dues à une ponctuation défectueuse !

Même dans les éditions plus soignées où l'on s'est préoccupé de ponctuer le texte selon que le sens le demandait, il nous a souvent paru que des améliorations notables pouvaient être faites. Et, sans nous flatter d'apporter une ponctuation qui soit absolue de tout point, nous espérons que le lecteur trouvera, dans celle que nous donnons, une facilité de lecture où le sens et la pensée du saint Docteur éclateront en pleine lumière. N'a-t-on pas dit qu'une ponctuation bien faite équivaut à une sorte de Commentaire? Si cela est vrai de n'importe quel auteur, combien plus lorsqu'il s'agit d'une pensée comme celle de Thomas d'Aquin si ordonnée et si organique !

***

Est-ce à dire que même ainsi disposé le texte de saint Tho-

mas se suffise absolument et ne demande aucune présentation ou explication complémentaire?

Ici, il importe de distinguer.

Il est manifeste, en effet, dès l'abord, que ceux qui n'entendent pas le latin ne sauraient se contenter du seul texte de saint Thomas, écrit en latin. De toute nécessité, ils doivent recourir à une traduction ou à un commentaire, qui mette à leur portée, dans la langue qu'ils entendent, la pensée du saint Docteur.

Ceux-là même qui entendent le latin pourront avoir besoin d'une certaine initiation qui les familiarise soit avec la langue, le style, la méthode de saint Thomas, soit avec sa pensée. Toutefois, ceux-là, dès qu'ils auront été suffisamment initiés et entraînés, devront viser non seulement à recourir au texte du saint Docteur, dans la teneur de sa lettre, mais, selon qu'ils se perfectionneront dans le maniement de ce texte, à se renfermer en lui et à ne plus sortir de ses formules dorées.

Car rien, absolument, ne saurait être mis en comparaison avec la perfection de ce texte, avec la plénitude, la profondeur et la transparence de ces formules, dont le P. Lacordaire a pu dire que le style « fait voir la vérité dans les plus grandes profondeurs comme on voit les poissons au fond des lacs limpides ou les étoiles au travers d'un ciel pur; style aussi calme qu'il est transparent, où l'imagination ne paraît pas plus que la passion, et qui cependant entraîne l'intelligence ». Il y règne une telle maîtrise, une telle possession de la vérité, que — dirons-nous encore avec le P. Lacordaire, « quand on a étudié une question, même dans de grands hommes, et qu'on recourt ensuite à cet homme-là, on sent qu'on a franchi plusieurs orbes d'un seul coup et que la pensée ne pèse plus » (Mémoire pour le rétablissement des Frères Prêcheurs).

Cette jouissance, nous y insistons, ne peut être goûtée pleinement qu'à la condition de savoir préférer le texte de saint Thomas, et son texte seul, dans son absolue pureté,

absolument à tout, dans l'ordre de l'exposé philosophique et théologique. Suivant le beau mot de Sa Sainteté le pape Pie XI, « Thomas d'Aquin a reçu le charisme de la pensée. Nul n'enrichit et forme l'esprit comme lui ».

Aussi bien nous voudrions que tous ceux qui peuvent recourir au texte du saint Docteur — c'est-à-dire, en fait, tous ceux qui entendent le latin, soit dans le monde universitaire, soit dans le monde ecclésiastique, soit même parmi les personnes du dehors qui ont le goût de l'étude, — tous se mettent en mesure de goûter ainsi saint Thomas dans son texte

Très spécialement, nous formons ce vœu pour la jeunesse studieuse des Séminaires et des Universités. C'est directement à leur intention que nous avons entrepris la nouvelle édition des œuvres de saint Thomas. Nous avons voulu que chacun pût avoir, à son usage personnel, avec une facilité de maniement exceptionnelle, le texte du saint Docteur. Les derniers Souverains Pontifes, surtout depuis Léon XIII, ont manifesté maintes fois leur désir, leur volonté même de voir la Somme théologique devenir le manuel des étudiants dans les Universités et dans les Séminaires. La Sacrée Congrégation des Études, consultée à cette fin, a répondu que la volonté des Souverains Pontifes, notamment de Sa Sainteté le pape Pie X, dans son *Motu proprio* « *Doctoris Angelici* », était que dans les Universités on devait avoir la Somme théologique comme livre de texte en tout ce qui est de l'exposé doctrinal. Un nouveau décret de la Sacrée Congrégation, publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du mois de décembre 1925, précise, dans son formulaire, que la Somme théologique doit être le livre de texte que les étudiants auront entre leurs mains, non seulement dans les Universités, mais aussi dans les Séminaires où l'on donne les grades académiques. Le désir de l'Église est, à n'en pas douter, que dans les milieux où l'on cultive la théologie, le texte de la Somme soit entre toutes les mains.

A côté de ce livre de texte, il est également prescrit d'avoir un livre d'information pour tout ce qui regarde la partie posi-

tive, historique, polémique. Les deux se compléteront excellemment sous la direction des maîtres pour former des théologiens tels que l'Église les veut en ce moment de disette, de famine intellectuelle, où les fidèles et les hommes du dehors attendent du prêtre catholique le pain substantiel de la vérité.

Ce programme, tracé par la sainte Église, nous a paru devoir se réaliser plus excellemment en procurant aux étudiants des Séminaires et des Universités un texte de la Somme, et, dans la mesure où leur goût les porterait à y recourir aussi, des autres œuvres de saint Thomas, qui fût, nous l'avons dit, d'une pureté parfaite, d'un maniement aisé, et qui se présentât sans aucune addition de quelque nature qu'elle pût être. Les explications ou les suppléments d'information doivent être réservés au professeur, qui, lui-même, pourra s'aider, à son choix, de tel ou tel livre, de tel ou tel manuel déjà existant, ou qu'il rédigera lui-même s'il l'estime préférable. De la sorte, ce qui est de saint Thomas demeure inviolé et pur de toute surcharge et de toute altération, représentant ce qu'il y a de permanent, d'immuable, de haute et sereine et souveraine exposition doctrinale, dans la pensée catholique; et, cependant, pleine satisfaction sera donnée à la légitime activité des maîtres en même temps qu'aux justes exigences de la critique, de l'histoire, de la polémique, de tout ce qui regarde le côté information ou érudition dans les disciplines ecclésiastiques.

Parmi les explications ou informations complémentaires destinées à accompagner, sur les lèvres du professeur ou dans les livres supérieurs auquels on recourra, le texte de la Somme présenté en lui-même dans son absolue pureté, il en est qui seront particulièrement utiles ou nécessaires, en vue de ce texte lui-même et pour sa parfaite intelligence. Nous voulons parler des explications philosophiques. Rien n'est plus indispensable à l'intelligence de la Somme théologique et de toutes les œuvres de saint Thomas, qu'une saine philosophie possédée aussi excellemment qu'il sera possible. Sa

Sainteté le pape Pie XI, dans son Encyclique du 1[er] août 1922 sur les études ecclésiastiques, définissait la théologie : une application de la philosophie aux choses de la foi. Et, en effet, la vraie théologie, la théologie qui ne se confond pas avec l'histoire des textes ou des doctrines, comme le remarquait encore le Souverain Pontife lui-même dans l'Encyclique dont nous venons de parler, n'est pas autre chose que cette application constante de la philosophie ou des hautes doctrines de la raison humaine aux choses de la foi, aux données de la Révélation, aux articles mêmes du symbole. Cela est vrai surtout de la théologie de saint Thomas dans tous ses ouvrages, et, très spécialement, dans sa Somme théologique.

Encore est-il que ce n'est point n'importe quelle philosophie que saint Thomas, dans son œuvre, a utilisée pour l'appliquer aux choses de la foi et en constituer sa théologie, cette théologie qui devait être proclamée, par les Souverains Pontifes, la théologie même de l'Église : *Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse* (cf. Benoît XV, encyclique *Fausto appetente die*, 29 juin 1921). La philosophie dont il use, celle qu'il suppose connue de ceux à qui il s'adresse, celle qu'il tient pour l'expression de la vérité humaine et qu'il met au service de la foi, c'est la philosophie aristotélicienne. Il la possède lui-même avec une telle perfection, il la manie avec une telle aisance, que c'est à chaque instant et à propos de tout qu'il en évoque les principes essentiels ou les points de doctrine fondamentaux. Dès lors, il devient évident que pour le suivre dans son exposé théologique, pour avoir le sens précis et saisir la portée de ses formules, de ses démonstrations, une connaissance suffisante de la philosophie aristotélicienne est absolument indispensable.

Et qu'on veuille bien le remarquer. Ce n'est pas au moment où on lit le texte de la Somme et à l'occasion de ce texte, que doit se faire normalement l'explication philosophique exigée pour l'intelligence de ce texte. Il faut, sous peine d'être arrêté à chaque pas et de ne marcher que dans

l'ombre ou l'obscurité, posséder, au préalable, dans son ensemble, la connaissance suffisante de la philosophie que suppose saint Thomas.

Assurément, le moyen par excellence de la posséder telle que saint Thomas la suppose est d'aller s'en pénétrer dans saint Thomas lui-même, là où il l'a exposée *ex professo*. Car cet exposé, fait par lui, existe. Et il n'est pas autre que ses merveilleux commentaires sur toute l'œuvre philosophique d'Aristote. De là notre désir très vif de voir introduire, dans les Universités et les Séminaires, comme livre par excellence de philosophie, ces commentaires mêmes de saint Thomas sur Aristote. C'est dans ce but que nous nous proposons de publier, dès que les deux Sommes auront paru, selon la même méthode et dans le même format, le texte de ces Commentaires. En attendant, nous nous permettons d'offrir aux professeurs de philosophie thomiste, comme instrument de travail pour leurs étudiants, à côté des autres travaux plus détaillés et plus techniques, mais moins préoccupés peut-être de résumer, dans ses grandes lignes, selon son économie organique, la pensée authentique et toute pure d'Aristote vue à la pleine clarté de l'interprétation thomiste, ce modeste volume de nos *Aperçus*.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, ils ne constituent pas un traité proprement dit de philosophie thomiste et de propédeutique. Et, à ce titre, ils ne visent pas à supplanter ou à remplacer les excellents manuels de philosophie qui ont cours dans les Séminaires ou les Universités. Leur ambition se limite à présenter un exposé sommaire, mais suffisant, croyons-nous, pour initier à ce que nous appellerions l'âme de la pensée aristotélicienne-thomiste, en vue surtout de préparer à la lecture et à l'étude de la Somme théologique ou des autres œuvres de saint Thomas étudiées directement dans leur texte.

Leur caractère même de notes rédigées en vue de conférences à donner devant un public du dehors extrêmement varié pourra paraître un garant de simplicité, d'ordre et de

clarté pour que tous les esprits y trouvent, mis à leur portée, ce premier aliment intellectuel destiné à faire goûter, dans toute sa saveur, le pain de la doctrine qu'on ira chercher directement dans les œuvres théologiques de saint Thomas, notamment dans la plus excellente de toutes, sa Somme théologique.

A cette fin, nous avons appuyé plus spécialement sur l'exposé de ce qui touche à la raison en elle-même et à la considération de l'ordre des choses vu à la lumière de la raison philosophique aristotélicienne. C'est, du reste, ce qu'il y a de plus important dans cette philosophie, soit qu'on la considère en elle-même, soit qu'on la prenne à titre de préparation théologique. Contrairement à la critique kantienne, la saine raison proclame que la raison pratique dépend de la raison pure; et non, inversement, la raison pure de la raison pratique. Aussi bien, est-ce à étudier, par la raison pure, l'ordre des choses, que s'applique d'abord la philosophie aristotélicienne-thomiste. Et, sur cet ordre des choses connu par la raison pure, elle fixe, dans le domaine de la raison pratique, l'ordre de l'agir moral humain.

Cet ordre de l'agir moral humain est commandé tout entier, sous son triple aspect d'Éthique, d'Économique et de Politique, par la fin de l'individu humain et par le mode dont cet individu humain vient à l'être. A cette double considération se rattache la clef d'or, qui permet de résoudre, en l'harmonisant d'une façon merveilleuse, l'éternel problème des rapports de l'individu et de la société, dénaturés comme à plaisir dans les doctrines de la philosophie moderne, surtout depuis Rousseau. Nous nous sommes appliqué, dans la partie morale, à mettre en vive lumière ce point de doctrine essentiel et qui, nous l'avons dit, commande tout dans cette partie de la philosophie.

Pour la propédeutique, nous l'avons ramenée, elle aussi, à la considération essentielle ou centrale, d'où tout le reste dépend, et qui simplifie excellemment toute l'économie de cette discipline : la considération de la *société*, absolument

unique et sans comparaison possible avec rien d'autre, que constitue le fait catholique sous sa raison de *témoins* qui portent un témoignage donné par eux comme divin, et de *fidèles* qui acceptent ce témoignage, purement et simplement, tel que les témoins le proposent et l'imposent au nom même de Dieu.

*
* *

Nous voudrions que ces simples *Aperçus* contribuassent, pour une part si minime soit-elle, à faire mieux connaître, soit parmi les intelligences du dehors, soit parmi la jeunesse studieuse des Universités et des Séminaires, la pensée philosophique d'Aristote interprétée à la lumière de saint Thomas, et, du même coup, à faciliter à tous l'accès du chef-d'œuvre par excellence de la pensée humaine mise au service de la foi : la Somme et l'œuvre théologique de Thomas d'Aquin.

L'accès direct à la Somme théologique a été facilité, ces derniers temps, et l'est encore tous les jours, par de nombreux travaux. Pour notre modeste part, nous nous sommes appliqué à réaliser cette fin par divers ouvrages, gradués selon les possibilités des diverses catégories de lecteurs. Celui que nous signalerons comme pouvant être utilisé par tous est *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles*. Un double *Extrait* de ce livre a mis la doctrine essentielle de la Somme théologique à la portée même des enfants. Quant à ceux qui désireraient recourir au chef-d'œuvre de saint Thomas dans sa teneur complète, ils en auront la facilité dans le *Commentaire français littéral de la Somme théologique* dont les derniers volumes sont en cours de publication.

Cet ouvrage ne donne pas le texte latin de la Somme. Mais il en est la traduction littérale complète. Son caractère distinctif est de fournir la traduction du texte dans sa littéralité la plus rigoureuse : de telle sorte que la pensée du saint Docteur s'y retrouve sans l'ombre d'une altération. Toute-

fois, pour obvier à l'écueil d'une traduction purement matérielle, qui courrait le risque d'être peu attrayante et de ne pouvoir se prêter à une lecture suivie, notamment pour ceux du dehors, la traduction se trouve éclairée, à chaque pas, et mise en relief par un commentaire qui, d'une certaine manière, ne fait qu'un avec elle. La pensée du saint Docteur a pu être, ainsi, à chaque instant, exposée et mise en valeur pour ceux qui n'auraient pu, par eux-mêmes, en pénétrer tout de suite la plénitude de sens.

Nous nous permettons de signaler, pour l'utilisation de cet ouvrage, une expérience qui nous avait été communiquée et dont nous avons été l'heureux témoin à plusieurs reprises. Le Commentaire, dès son premier volume, fut conçu, nous en précisions tout à l'heure la formule, en vue d'être une explication littérale du texte de saint Thomas dans sa totalité. Il assumait le rôle du professeur qui aurait pour but de lire la lettre même de la Somme théologique en présence d'un public, cultivé sans doute, mais nullement spécialiste. A cette fin, il ne laissait rien de ce qui aurait pu arrêter le lecteur du dehors, sans l'éclaircir dans la mesure du possible; et, par-dessus tout, il s'attachait à montrer le lien qui unissait entre elles jusqu'aux moindres parties de l'œuvre immense. Et, aussi bien, est-ce pour cela que le Commentaire a pu être utilisé, *sous forme de lecture publique*, dans les milieux les plus étrangers au langage technique ou aux subtilités de l'École. En raison même de l'heure propice où se créent et se multiplient, un peu partout, des cercles thomistes, jusque dans le monde, sans en excepter les milieux féminins, l'utilisation du Commentaire pour la fin que nous signalons nous paraît devoir être des plus précieuses.

Elle entraînera nécessairement, pour tous ceux qui auront la facilité de recourir ensuite au texte latin, la mise à profit de ce texte. Et c'est à ceux-là que nous dédions, très spécialement, la nouvelle édition du texte latin que nous venons d'entreprendre.

Pour préparer plus immédiatement à la lecture du texte

latin, dans sa seule teneur, nous avons voulu publier à part, en une plaquette d'une centaine de pages, l'opuscule de saint Thomas qui a pour titre *De ente et essentia.* Il est classique dans l'École. On le regarde, à juste titre, comme le programme génial, tracé par le saint Docteur, au début de sa carrière professorale, de tout son enseignement. Celui qui posséderait à la perfection, dans la littéralité de son texte et dans le sens de la pensée qu'il nous livre, les quelques pages de cet opuscule, aurait la clef de toute l'œuvre de saint Thomas. D'autre part, il est facile d'apprendre, même à la lettre, le texte latin de ces quelques pages. Nous le reproduirons intégralement dans notre plaquette. En face du texte latin, nous donnerons la traduction française littérale. Et, en quelques pages qui suivront, nous mettrons en relief sa haute doctrine.

Comme introduction générale, doctrinale et historique, ou même polémique, à toute l'œuvre de saint Thomas, nous recommanderons très spécialement le volume de l'*Initiation thomiste*.

Fr. Thomas-M. Pègues, O. P.,
Maître en Théologie.

Saint-Maximin,
en la fête de saint Thomas d'Aquin,
7 mars 1927.

CRITIQUE ET MÉTHODE

I

LA RAISON

Une étude s'impose à nous dès l'abord. Elle s'imposerait, de soi, indépendamment de toutes circonstances d'actualité. Mais l'état des esprits, dans l'ordre surtout de la pensée philosophique universitaire, rend encore plus pressant, plus indispensable, le devoir de ne pas nous livrer aux recherches qui nécessiteront constamment la mise en œuvre de notre raison, sans nous être demandé auparavant quelle est, en soi, quelle sera, dans ces recherches, la valeur de notre raison elle-même. C'est l'objet de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui, surtout depuis le règne de la philosophie kantienne, la critique de la raison.

Nul n'ignore que les résultats de cette critique ont paru, un moment, compromettre la solidité de tout l'édifice de nos connaissances. La raison était tenue, est tenue encore par de nombreux esprits, pour à peu près incapable de nous donner aucune certitude. On distinguait, il est vrai, entre ce qu'on appelait du nom de raison pure et ce qu'on appelait du nom de raison pratique, afin de rétablir à l'aide de cette dernière raison ce qu'on ne croyait plus pouvoir sauver à l'aide de la première. Mais outre que la distinction était mal fondée ou mal expliquée, elle était d'une efficacité plus que douteuse pour le but qu'on désirait atteindre.

Aussi bien n'était-il pas rare de se trouver en présence d'esprits sincères, mais déconcertés, qui, ne croyant plus

pouvoir rien espérer de la raison, et voulant cependant échapper à la ruine de toute vie spirituelle, se jetaient éperdûment dans le fidéisme le plus aveugle.

Voici l'extrait d'une lettre qui nous fut adressée par l'un de ces esprits : « En appeler à la raison pour établir quoi que ce soit, notamment dans l'ordre de la vérité religieuse, est une entreprise chimérique, vouée d'avance à l'échec. Il n'y a qu'une sécurité, dans l'ordre qui lui est propre et qui est l'ordre de la foi, auquel appartiendra la religion ; c'est l'autorité de l'Église. — Qu'on ne puisse en appeler à la raison, notamment sur la question de la religion, c'est que les bases invoquées par nous sont aujourd'hui démolies, au nom même de la raison ; telle l'idée de justice, fondée sur la notion du bien et du mal ; telle aussi l'idée de formes pures, trituration de l'idée de forme, qui n'est qu'une vaine abstraction, ne reposant absolument sur rien. A notre manière de concevoir l'énigme universelle peut s'en opposer une autre : la seule matière source de tout ; la marche de l'univers sans but ; l'esprit humain fonction accidentelle de la vie cérébrale, — système qui se défend aussi bien que tout autre, si l'on n'admet que la raison. — Il est impossible de laisser dire qu'au nom de la raison il en est différemment, et de laisser supposer qu'il existe quelque part un criterium de ce nom, auquel on peut tout rapporter, et que ce criterium appartient à l'un plutôt qu'à l'autre. — Il convient, en effet, d'être averti des critiques serrées et sans doute définitives qui ont été faites sur le mécanisme de notre raison et sur les limites qu'elles lui ont assignées. Ces critiques, ce sont les athées qui les ont faites, et si bien qu'ils ont ruiné toutes les conclusions qu'on voulait imposer au nom de la prétendue raison, et non seulement dans la scolastique, mais encore dans les sciences exactes ».

Nous prîmes la liberté de répondre à notre distingué correspondant : Si ce que vous dites est vrai, si « par les critiques serrées et sans doute définitives qu'ont faites les athées du mécanisme de notre raison, se trouvent démolies toutes

les bases des conclusions qu'on voudrait imposer au nom de la prétendue raison », — sur quoi vous appuierez-vous pour imposer quelque chose?

Sur la foi?

Mais qu'est-ce que la foi? — La croyance à la parole de Dieu proposée avec autorité par l'Église. — Or, vous ne savez, et ne pouvez savoir — en vertu de la démolition susdite — ni si Dieu existe, ni s'Il a parlé, ni ce qu'est l'Église, ni ce que vous êtes vous-mêmes, ni même si vous êtes.

C'est le trou noir du nihilisme pur et simple.

Mais, au fait, puisque « les athées ont ruiné toutes les conclusions qu'on voudrait imposer au nom de la prétendue raison » et qu' « on ne peut laisser dire ou supposer qu'il existe quelque part un criterium de ce nom auquel on puisse tout rapporter », — sur quoi repose leur démolition? Est-ce avec leur raison et en s'appuyant sur un criterium de ce nom qu'ils ont démoli? Si oui, donc un criterium existe. Si non, leur démolition n'est qu'une démolition en peinture; et nous pouvons nous rire de leur prétention.

Par ce simple extrait d'une correspondance toute récente, on peut se rendre compte de l'opportunité de l'étude que nous abordons en ce moment. Il n'en est pas qui s'impose à nous avec plus de rigueur.

Cette étude est d'ailleurs du plus haut intérêt pour la nature du résultat auquel elle aboutit. Nous venons de l'entendre : on nous parle de « critiques serrées et sans doute définitives qui ont été faites sur le mécanisme de notre raison et sur les limites qu'elles lui ont assignées », critiques « si bien faites par les athées qu'ils ont démoli toutes les conclusions qu'on voulait imposer » jusqu'alors « au nom de la prétendue raison, et non seulement dans la scolastique, mais encore dans les sciences exactes ».

Nous pouvons laisser aux « savants » le soin de venger la raison dans leur domaine et la valeur des conclusions d'ordre scientifique qu'ils établissent en son nom.

Plaçons-nous dans le domaine ou sur le terrain de la rai-

son en elle-même, ou de la raison toute pure, qui est d'ailleurs le domaine le plus haut, duquel relèvent tous les autres, dans l'ordre humain.

Et, à considérer, de ce chef, la raison, à étudier son mécanisme, à fixer sa valeur par une critique aussi serrée, assurément, et plus définitive que celle dont on nous parlait tout à l'heure, nous aboutissons à cette constatation — je ne dis même pas *conclusion*, tant l'évidence en est toute première, — que notre raison est faite pour le vrai, et que d'elle-même elle nous le livre nécessairement, pourvu seulement que nous ne faussions pas son mécanisme.

Qu'est-ce, en effet, que la raison? quel est son mécanisme? comment ce mécanisme fonctionne-t-il? où se trouve la possibilité de le fausser?

Notre dessein n'est pas d'étudier, en ce moment, la raison, considérée du point de vue proprement psychologique, ou dans ses rapports avec l'âme humaine dont elle constitue la faculté royale. Cette étude viendra, quand nous nous occuperons de l'ordre des choses et de la nature des êtres, parmi lesquels nous nous trouvons nous-mêmes.

Pour le moment, considérons la raison dans son fonctionnement, si je puis ainsi dire, ou dans sa mise en œuvre, alors qu'elle produit son acte, ou plutôt comme acte produit par nous.

Cet acte de la raison se distingue de l'acte des sens. Autre chose est voir, entendre, toucher; autre chose raisonner ou comprendre. L'animal voit, entend; il ne comprend pas, il ne raisonne pas, au sens très spécial où nous prenons ces termes et où nous les disons, quand il s'agit de nous. Je vois telle couleur, j'entends tel son, je touche tel corps. Je comprends une proposition; par exemple que deux et deux font quatre; qu'un tout est plus grand que sa partie et toutes autres propositions qui entraînent immédiatement l'adhésion de mon esprit. Si je ne comprends pas tout de suite telle proposition, je demande qu'on me l'explique, qu'on me la prouve, qu'on m'en donne la raison, c'est-à-dire le pourquoi;

et quand cette raison, ce pourquoi m'est donné tel que mon esprit le voulait, aussitôt je me rends, j'adhère à la proposition que je ne comprenais pas d'abord. Grâce à cette raison ou à ce pourquoi qui m'a été donné, maintenant je comprends. Si, par exemple, on me dit que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et que, ne comprenant pas tout de suite peut-être, je demande pourquoi ; si l'on me dit : Parce que tout autre chemin que celui de la ligne droite entraîne *un détour qui allonge le chemin*, sur cette raison qui m'est donnée je comprends et j'adhère sans réserve à la première proposition dont la vérité ne m'apparaissait pas tout d'abord. Dans ce cas, je suis arrivé à comprendre par voie de raisonnement.

Donc comprendre et raisonner sont des actes qui nous appartiennent en propre, distincts d'autres actes qui nous appartiennent aussi, mais qui nous sont communs avec les animaux sans raison.

Mais que sont bien ces actes de comprendre et de raisonner qui sont en nous, qui constituent notre vraie vie pour autant qu'elle se distingue de celle de l'animal ?

Pour l'entendre, il nous faut évidemment comparer l'acte du sens et celui de la raison.

L'acte du sens, à parler d'abord de son côté extérieur, est multiple. Il consiste à voir des couleurs, à entendre des sons, à sentir des parfums, à goûter des saveurs, à expérimenter, par le toucher, les qualités sensibles des corps qui nous entourent. Toutes ces perceptions d'ordre extérieur se concentrent au-dedans de nous, et nous pouvons les retrouver, d'une certaine manière, même si nos sens extérieurs ne sont plus en exercice. Après avoir vu un tableau, ou un paysage, même si nous fermons les yeux, ou si le paysage, le tableau ne sont plus là devant nous, il nous est possible de les avoir sous forme d'image conservée dans notre imagination et notre mémoire.

Jusqu'ici il n'y a pas eu acte de raison. Tous les actes que nous venons de dire peuvent se trouver, même celui de l'i-

magination ou de la mémoire, dans l'animal sans raison.

Où donc sera d'abord l'acte de raison, qui distingue l'homme de l'animal?

Le voici. Et nous sommes déjà au cœur de notre sujet. L'acte où, d'abord, apparaît la raison et par où l'homme se distingue essentiellement de l'animal, sans que jamais ils puissent se confondre, est celui qui n'a plus pour objet, comme tout à l'heure, des *couleurs*, des *sons*, des *parfums*, des *saveurs*, des *qualités sensibles*, ou les *images* de tout cela; — mais des *choses*, et des choses, comme telles, si l'on peut ainsi dire ou sous leur raison la plus générale de *choses* ou *réalités*. Toute *réalité*, quelle qu'elle soit, sous sa raison de réalité, peut être perçue par notre raison et constitue son objet.

Avec ceci pourtant, que notre raison perçoit d'abord la réalité ou les réalités qui sont d'ordre sensible. Non pas qu'elle les perçoive avec leur caractère de choses sensibles comme telles. Comme telles, le mot même l'indique, elles sont perçues par les sens. Ce sont les sens, nous venons de le dire, qui perçoivent la couleur, le son, l'odeur, la saveur, les qualités tangibles qui rendent ces réalités sensibles. Mais, sous le caractère de réalités *sensibles*, elles portent, inaccessible aux sens, leur caractère de *réalités* tout court, si l'on peut ainsi dire.

C'est ce caractère de réalités tout court, qui sera l'objet propre de la raison.

On ne veut pas dire autre chose, quand on dit que la raison a pour objet propre *ce qui est*, ou encore, d'un seul mot, l'*être*.

Mais puisque la raison a pour objet *ce qui est*, comme la vue a pour objet la couleur; et l'ouïe, le son; ou l'odorat, le parfum, — n'est-il pas de toute évidence que la raison percevra ce qui est, comme la vue perçoit la couleur, et l'ouïe le son, et l'odorat le parfum? Et de même que l'œil et l'oreille, s'ils sont sains et dans les conditions voulues pour voir et pour entendre, ne se tromperont jamais dans la per-

ception de la couleur ou du son ; de même la raison, si elle est saine et qu'elle soit dans les conditions normales pour exercer son action selon qu'il convient à la raison de l'homme, ne se trompera jamais dans la perception de la *réalité*, de *ce qui est*, de l'*être*.

Oui ; — mais quelles sont, quelles doivent être les conditions normales de la raison de l'homme dans l'exercice de son acte?

C'est pour avoir mal précisé ces conditions que la critique moderne a abouti aux résultats négatifs que nous signalions tout à l'heure.

Aristote et saint Thomas n'avaient pas ignoré le problème. Ils l'avaient même résolu en pleine clarté.

La clef de cette solution nous est donnée par saint Thomas dans une parole vraiment d'or, qu'il faut retenir. Le saint Docteur nous dit quelque part que « notre raison a son origine dans le sens : *ratio nostra ortum habet a sensu* ». Dans ce texte, le mot *raison* est pris dans le sens où nous l'entendons maintenant, au sens d'acte de la raison. Si on l'entendait, en effet, au sens de la raison considérée comme faculté de l'âme, ce serait une erreur, qui conduirait au matérialisme le plus grossier. Considérée comme faculté de l'âme, la raison ne dépend en rien du sens. Elle lui est de tout point supérieure, étant d'ordre métaphysique et spirituel, tandis que le sens est d'ordre physique et corporel, comme nous aurons à l'expliquer plus tard.

Mais comme acte de connaître, ou comme mise en œuvre de la faculté spirituelle, comme fonctionnement de cette faculté, la raison dépend du sens de la manière la plus absolue, dans l'ordre naturel. Et cela veut dire que, naturellement parlant, nous n'avons ni ne pouvons avoir aucun acte de raison sans le concours des sens. Bien plus, c'est par le sens que commencent toutes nos connaissances ; et nos connaissances les plus spirituelles porteront toujours en elles la marque ou l'empreinte des connaissances sensibles qui les ont précédées, dont elles sont une émanation en quelque sorte.

Il suffit, pour bien entendre cette doctrine si féconde et en saisir la justification immédiate, de prendre garde au rapport qui existe, dans nos connaissances, entre l'image et l'idée d'une chose ou d'un objet quelconque perçu par nous. L'image se présente à nous sous une forme concrète, précise : c'est l'image de ce livre, de cette table, de cet arbre, avec leurs dimensions, leur couleur et autres particularités saisies d'abord par nos sens et conservées fidèlement ou combinées entre elles dans notre imagination. L'idée, au contraire, ne porte avec elle aucune de ces particularités. L'idée de livre, l'idée de table, l'idée d'arbre est dégagée de toute dimension déterminée, de toute couleur, de toute condition la limitant à tel livre, à telle table, à tel arbre. Elle comprend et dit quelque chose qui n'est déterminément ou exclusivement ni ce livre, ni tel autre, ni cette table, ni telle autre, ni cet arbre, ni tel autre ; mais qui cependant se retrouve en tout livre, en toute table, en tout arbre. C'est un quelque chose de très réel dans tout livre, dans toute table, dans tout arbre. C'est même ce qu'il y a de plus réel et qui demeure toujours tant que le livre est livre, tant que la table est table, tant que l'arbre est arbre, quelles que puissent être les modifications ou les altérations qui peuvent s'y produire en tant que tel livre, telle table, tel arbre. Ce quelque chose de commun à tout livre, à toute table, à tout arbre, c'est cela même qui constitue l'idée de livre, l'idée de table, l'idée d'arbre.

Et c'est cela même qui est l'objet de la raison.

Mais qui ne voit que cet objet de la raison n'est pas autre que l'objet du sens dépouillé de ses caractéristiques propres comme objet du sens? Tout ce qui est dans l'idée est dans l'image ou dans l'objet extérieur que les sens ont perçu d'abord ; mais cela se trouve dans l'idée autrement que dans l'image et dans l'objet extérieur. Et quand nous disons autrement, nous ne voulons pas dire que ce soit modifié dans ce qui le constitue comme réalité ou comme objet ; non, puisque ce qui est dans l'idée de livre, de table, d'arbre est bien cela même qui est dans le livre, dans la table, dans l'arbre.

Mais nous voulons dire que dans l'idée cela se trouve dépouillé des conditions particulières qui dans tel livre, dans telle table, dans tel arbre, le limitent ou le déterminent à ce livre exclusivement, à cette table, à cet arbre.

Cette différence que nous venons de marquer se retrouve en toutes nos perceptions sensibles et en toutes nos idées. Il n'est pas une de nos perceptions sensibles ou des images qui en résultent qui n'ait le caractère de particularité que nous venons de dire. Il n'est pas une de nos idées, pas une des perceptions de notre raison, qui n'ait le caractère de dégagement ou d'abstraction dont nous venons de parler.

Il faut d'ailleurs ajouter encore que, dans la genèse de nos idées, nous suivons l'ordre ou la gradation de nos perceptions sensibles. La première de toutes nos idées, celle qui, à défaut d'autre, se présentera toujours, dès que nous ferons acte de connaissance à la suite d'une perception sensible ou d'une mise en activité de nos sens par un objet sensible quelconque, c'est précisément cette idée de *chose* abstraite ou dégagée de *cette chose-là* ou de cet objet, quel qu'il soit, qui aura frappé nos sens. Car si tout livre convient dans l'idée de livre, toute table dans l'idée de table, tout arbre dans l'idée d'arbre, toute chose, toute réalité qui est, tout objet convient dans l'idée de chose, de réalité, d'objet, de chose qui est, d'*être*, en un mot.

Et cette idée contient tout, puisqu'en dehors d'elle il n'y a que l'idée de non-chose, de non-être, de néant, de rien.

Mais si elle contient tout, elle contient tout sans rien préciser déterminément. L'idée de chose, en effet, ne dit point, *d'elle-même*, telle chose déterminément, non pas seulement telle chose au sens particulier dont nous parlions tout à l'heure quand il s'agissait de l'image, mais même telle chose au sens de nature déterminée, au sens de pierre, au sens d'arbre, au sens d'animal, au sens d'homme.

Toutes ces idées plus déterminées pourront venir et devront venir à mesure que se perfectionnera la connaissance de l'acte de notre raison. Car si l'acte de notre raison en res-

tait à cette idée de chose tout à fait générale, à cette idée d'être, qui est la première de toutes ses idées, dans sa généralité indistincte, il serait tout ce qu'il y a de plus imparfait. Et il se perfectionne précisément à mesure que se distinguent en lui et par lui les divers êtres ou les diverses choses, non pas dans l'ordre des individus, mais dans l'ordre des catégories ou des degrés d'être.

Mais, parce que ce progrès ou ce perfectionnement de notre acte de raison se fait par une précision successive et graduée des diverses idées, à partir de la plus générale qui est l'idée d'être ou de chose, jusqu'aux idées distinctes pour chaque catégorie d'êtres ou de choses, qui composent l'ensemble des divers êtres ou des diverses choses dans leur hiérarchie, — à cause de cela il faudra qu'à mesure qu'il acquerra de nouvelles idées ou de nouveaux aspects de la réalité, il prenne garde à les bien saisir dans leur ordre.

Prenons, par exemple, cet être qu'est l'homme, abstrait d'ailleurs ou dégagé de tel individu humain dans lequel il est réalisé. A le considérer ainsi dans son idée propre, dans son idée d'homme, on y distingue l'idée de chose, ou de réalité, d'être, dont nous parlions tantôt, qui est à la base et au commencement de toutes les idées subséquentes plus déterminées; puis, l'idée de chose *vivante*; puis, l'idée de chose ou d'être *sensible*; enfin, l'idée d'être *raisonnable*. Pour avoir, dans sa réalité, l'idée d'homme, il ne suffira pas de l'une quelconque de ces idées; il les faudra toutes. Et il les faudra ordonnées entre elles, dans la gradation qui leur convient. Notre acte de raison, pour être parfait, devra se plier à toutes ces conditions, suivre et fournir toutes ces étapes. Et c'est la perception successive de ces diverses idées, c'est leur ordonnance logique pour aboutir à la découverte de ce qui est l'idée propre de chaque catégorie d'êtres, qui constitue tout le travail de notre raison dans son acte de raison humaine.

Elle procède essentiellement par voie d'abstraction, par voie d'abstraction portant sur les images venues des sens et

causées par les réalités du monde sensible. Dans ce procédé d'abstraction, il n'est rien d'elle, comme condition préalable à son acte, que la faculté d'abstraire. Elle ne porte pas en elle son objet ou ce qui sera l'idée qui l'occupera et dont elle vivra. Cette idée lui vient tout entière, en ce qui est de ses notes distinctives, du dehors, par la voie des sens, et selon que les objets ou les choses agissent sur ces sens. Si la raison a une part d'action dans la constitution de cette idée, ce n'est point pour lui donner ses caractères propres et distinctifs ; c'est uniquement pour les dégager, pour les abstraire des conditions particulières, qui, dans les diverses choses ou objets sensibles existant en eux-mêmes, les détermineraient à tel individu exclusivement. Toutes ces idées, quant à leurs éléments simples, à commencer par la toute première, l'idée de chose, l'idée d'être, lui viennent ainsi. Dans cette première idée, dans cette première abstraction, dans ce premier acte, il est évident que notre raison ne saurait faillir. Elle abstraits cette première idée par le jeu le plus essentiel de sa faculté d'abstraction. Elle ne saurait faillir, non plus, dans le fait de la percevoir, une fois abstraite, en elle-même, puisque rien ne s'interpose entre cette idée ou cette chose abstraite et la faculté de la raison dejà destinée à percevoir tout ce qui lui vient ainsi par voie d'abstraction. Il en sera de même pour toutes les autres abstractions ou choses abstraites qui lui viendront par la même voie. Seulement, à mesure que se multiplieront chez elle ces sortes de choses ainsi à l'état d'abstraction, et que, par suite, sa connaissance sera de nature à se perfectionner, allant du plus général au moins général et au caractère spécifique de chaque chose, il y aura danger ou possibilité, pour notre raison, de se méprendre sur ces diverses abstractions, non pas sur chacune d'elles prise à part et sous le jet de l'abstraction, si l'on peut ainsi dire, mais selon que leur coexistence au sein de la raison elle-même peut faire que celle-ci prenne l'une pour l'autre quand elle travaille à les unir ou à les dissocier, à l'effet de prendre une vue plus précise et plus complète des choses ou

des réalités qui lui sont venues par mode d'abstractions partielles et successives.

C'est donc quand elle travaille à recomposer, au dedans d'elle-même, le monde de la réalité selon qu'il est au dehors, qu'il y a, pour notre raison, possibilité de défaillance et d'erreur. Tous les éléments de cette réalité qui lui sont venus par voie d'abstraction sont exacts, en eux-mêmes; et, à mesure qu'elle les percevait, notre raison ne pouvait faillir. Mais, parce qu'ils sont venus par voie d'abstractions successives et qu'ils demeurent dans la raison selon la multiplicité de ces abstractions, il faut, quand la raison travaille à les comparer, à les rapprocher ou à les éloigner, qu'elle prenne soigneusement garde à leur nature propre et à leur origine respective pour ne pas risquer d'attribuer telle chose abstraite ou telle notion d'être ou, de chose à telle réalité extérieure ou à telle catégorie, à tel être, qui ne l'aurait pas en effet.

Prenons un exemple. La perception sensible de n'importe quelle réalité ou de n'importe quelle chose extérieure nous donne, sous le coup de l'abstraction, l'idée d'être, au sens de *chose*, de réalité existante. Cette idée étant tout ce qu'il y a de plus général conviendra à tout ce qui est. Seul, le néant devra en être exclu.

Il s'ensuit que notre raison ne se trompera jamais en la disant d'un *être* ou d'une *chose* quelconque. C'est là proprement le *premier principe*, dans l'ordre de nos connaissances. Il consiste en ce que l'on affirme ou l'on peut affirmer de *toute chose* l'idée de *chose*, de *tout être* l'idée d'*être*. Dans cette affirmation l'erreur n'est pas possible, attendu que *toutes choses* conviennent, en effet, en ceci du moins qu'*elles sont quelque chose*. Toutes ne seront point *telle chose* : *pierre*, par exemple, ou *arbre*, ou *animal*, ou *homme*, ou *ange*, et, moins encore *Dieu*. Mais toutes, tout ce qui est, tout ce qui appartient au domaine de l'être, conviendra en ceci, que *cela appartient au domaine de l'être*, c'est-à-dire que c'est *quelque chose*, que ce n'est pas *rien*. Et cette notion de *quelque chose* ou d'*être* leur conviendra d'autant mieux, qu'ils *seront davan-*

tage quelque chose; c'est-à-dire qu'ils auront plus de perfection dans l'ordre d'être ou *dans le fait d'être quelque chose.* Mais, tout ce qui est *quelque chose*, qui n'est pas *rien*, conviendra en ceci qu'il est quelque chose. Et, par suite, de tout ce qui n'est pas *rien*, de tout ce qui est *quelque chose* on pourra dire, en effet, que ce n'est pas rien, que c'est quelque chose. Si on disait de tout ce qui est, ou de toute chose, qu'elle est *telle* chose, on courrait risque de se tromper, on se tromperait autant de fois que les *diverses choses* ne sont pas *telle chose*. Mais en disant de *toute chose* ou de *n'importe quelle chose* qu'elle est *chose*, il sera tout à fait impossible de se tromper jamais.

On ne se tromperait que si on disait cette notion du néant. Mais cela même n'est pas possible; puisque c'est supposer qu'on tiendrait le néant pour quelque chose : ce qui est absurde, impliquant la plus radicale de toutes les contradictions. Rien n'est plus contradictoire, en effet, que de dire ou de supposer que le néant est quelque chose. Et s'il n'est pas *quelque chose*, on ne peut pas affirmer de lui l'idée ou la notion de *chose*. Car si l'idée ou la notion de *chose* se dit ou peut se dire de tout ce qui est quelque chose, elle ne se dit que de ce qui est quelque chose. La première, la plus radicale, la plus universelle, la plus inéluctable, la plus évidente de toutes nos affirmations est donc bien celle qui consiste à affirmer ou à pouvoir affirmer de toute chose le mot ou l'idée de chose. C'est exactement ce qu'on veut dire quand on dit : *ce qui est est*.

Et tel est le premier principe, ou la pierre de touche qui permettra toujours à la raison de se tenir dans le vrai.

Mais, nous l'avons dit, il n'y a pas que cette idée qui soit en nous par voie d'abstraction. Il est vrai qu'elle contient tout virtuellement; mais il est vrai aussi qu'elle ne contient déterminément aucun être distinct.

Il faut donc, pour que notre raison se perfectionne, qu'elle acquière d'autres idées qui lui permettront de connaître distinctement les divers êtres.

Ici viendront, normalement, les idées abstraites à l'occasion des divers êtres selon qu'ils sont perçus par nos sens, et qui tous, nécessairement, appartiennent au monde sensible ou au monde des corps. Telle sera, par exemple, l'idée de pierre, abstraite à l'occasion de la perception de telle pierre ; l'idée d'arbre, abstraite à l'occasion de la perception de tel arbre ; l'idée d'animal, abstraite à l'occasion de la perception de tel animal ; l'idée d'homme, abstraite à l'occasion de la perception de tel homme ; — ou, dans un sens plus superficiel, l'idée de couleur, de blanc, de rouge, etc., abstraite à l'occasion de tel objet sensible coloré et coloré de telle couleur ; de même, pour l'idée de son, de son aigu, de son grave ; pour l'idée de parfum ; pour l'idée de saveur ; pour l'idée de froid, de chaud, de sec, d'humide, de dur et de résistant, ou de mou, de souple ; pour les idées plus complexes, en raison de ce qu'elles requièrent l'usage ou l'exercice de plusieurs sens à leur origine, comme les idées d'étendue, d'espace, de lieu, de mouvement, et le reste.

Chacune de ces idées, prise séparément, et, nous le répétons, comme sous le jeu de la faculté qui les abstrait au fur et à mesure, sont nécessairement vraies, étant dues à l'action du sens extérieur frappé par son objet et au jeu essentiel de notre faculté intellectuelle.

Mais, après que la raison les a ainsi conçues et les conserve en elle, il lui est naturel — c'est en cela même que consiste sa vie propre — de les confronter, de les rapprocher et de les unir ou de les dissocier, pour prendre, nous l'avons dit, une conscience plus parfaite de la réalité ou du domaine de l'être, qui est son domaine propre. Ce travail d'union ou de dissociation est ce que nous appelons, dans l'ordre de notre acte de raison, l'office de juger. Il consiste en ce que la raison, prenant une de ces notions ou de ces idées qu'elle a puisées, comme nous l'avons dit, quant à leur première origine, dans le monde des sens, lui applique, en l'affirmant d'elle, une autre notion, ou, au contraire, l'en écarte, en la niant.

Qui ne voit que si elle applique et affirme, quand les notions

ne correspondent pas à un même fonds de réalité, son affirmation sera fausse; et de même pour la négation, dans l'hypothèse contraire. Si, par exemple, prenant l'idée de mouvement qu'elle a perçue à l'occasion d'un animal qui se mouvait, elle applique cette idée à l'idée d'arbre ou à l'idée de pierre, et qu'elle dise : la pierre ou l'arbre marche, il est évident qu'elle dit faux; parce que, dans la réalité de son idée, telle qu'elle a dû être dégagée des choses perçues par les sens, la pierre ou l'arbre ne marchent pas : l'une, étant, de soi, toujours immobile; et l'autre, demeurant fixé au sol.

Par où l'on voit que la fausseté ou l'erreur ne se peut trouver dans l'acte de la raison qu'au sujet de l'opération qui vient après la perception et qui consiste à affirmer ou à nier. Encore est-il qu'elle ne s'y trouve jamais que par une faute de la raison ou de la faculté intellectuelle, qui a été inconsidérée dans son acte de juger. Car, si elle avait procédé avec ordre selon que l'exige la nature ou le caractère des notions ou des idées qu'elle manie, elle ne se serait pas trompée. C'est, du reste, pour cela qu'il est une discipline, dans l'ordre des sciences humaines, qui a pour objet d'apprendre à la raison comment elle doit procéder dans son acte de juger, et, ultérieurement, dans son acte de raisonner, pour éviter l'erreur et demeurer toujours dans le vrai.

Cette science, ou cette discipline spéciale, est la Logique. Au surplus, et quelque multiples ou complexes que puissent être les prescriptions relatives à cette science, on les peut ramener à quelques préceptes très simples qu'il est presque naturel à toute raison humaine de saisir, sinon même de se donner immédiatement. Et c'est, à savoir, pour l'acte de juger, qu'il faut bien prendre garde à la nature des notions ou des idées mises en présence, afin de ne jamais se prononcer à leur sujet qu'à bon escient; et, pour le raisonnement, de n'appeler à éclaircir le rapport des deux premières notions demeuré obscur, que des notions qui soient, en effet, dans un rapport de lumière avec les précédentes.

Il est vrai que ce rapport de lumière entre une notion nou-

velle et deux autres notions jusque-là obscures, comme aussi la légitimité de l'acte de juger en affirmant ou en niant au sujet de deux notions mises en présence, est cela même contre quoi la nouvelle critique, depuis Kant surtout, semble avoir fait porter ses efforts avec le plus de subtile opiniâtreté. On a dit que les jugements de notre raison, comme actes de la raison toute seule et à moins qu'il ne s'y mêlât quelque fait d'expérience, n'étaient qu'un repli de la raison ou plutôt d'une notion de la raison sur elle-même et revenait à une pure tautologie, dans laquelle on ne voyait pas trop de quel droit on affirmait ainsi d'une chose ou on niait d'elle quoi que ce pût être.

Sans nous perdre dans toutes les subtiles considérations de l'auteur de la *Critique de la raison pure* à l'endroit de ce qu'il lui a plu d'appeler des noms de *jugement analytique*, ou *synthétique* soit *a priori*, soit *a posteriori*, qu'il nous suffise de faire remarquer que ses considérations pèchent toutes par un vice d'origine. Il n'a pas donné à l'abstraction son véritable rôle dans la genèse de nos connaissances intellectuelles. Il s'est représenté notre raison comme portant en elle, antérieurement à toute action du monde extérieur sur nos sens, des sortes de notions ou de catégories ou de cadres, dont il n'arrivait pas à établir ou à justifier le bien fondé à l'endroit d'une réalité extérieure à nous. De là toutes les difficultés qu'il s'est créées comme à plaisir pour légitimer les actes de notre raison, surtout dans l'ordre de leur objectivité.

Mais ces difficultés disparaissent, du simple fait qu'on restitue à notre acte de connaissance intellectuelle son caractère essentiel, qui est de se faire par voie d'abstraction. Dès lors, en effet, il devient évident qu'il n'y a pas à présupposer en nous, dans notre raison, des cadres, ou des catégories imaginaires. Notre raison, par elle-même, n'a rien, nous l'avons vu, que sa faculté d'abstraire l'idée de l'image venue des sens, et de recevoir en elle, pour en vivre intellectuellement, cette idée ainsi abstraite. Il suit de là que tout ce qu'il y aura en elle de précis ou de positif et de distinct dans l'ordre de la

réalité, lui sera venu, en première origine, des réalités du dehors, imprimant en elle, par la voie de l'abstraction, leurs notes caractéristiques d'ordre générique ou spécifique. D'autre part, nous l'avons dit aussi, parce que ces notes ou ces traits caractéristiques se sont imprimés dans notre raison, non pas d'un seul coup, fixant déterminément et distinctement les traits spécifiques de chaque nature ou catégorie d'être ; mais progressivement, lentement, et à commencer par les traits les plus généraux convenant à tout ce qui est, ou, successivement à ce qui, dans les diverses catégories, répond d'abord à ce qu'elles ont de commun, il s'ensuit que pour avoir la connaissance propre de chaque nature ou de chaque catégorie d'êtres, quant à ce qui les constitue ou les fait être de telle espèce déterminée, en quoi consistera, au sujet de chaque chose, la perfection dernière de notre intelligence dans son acte de connaître, — notre raison ou notre intelligence devra considérer ces multiples et diverses notions, les comparer, les grouper ou les séparer selon que le demandera la réalité de chaque nature constituée en elle-même, dans sa vérité objective, vérité objective dont témoigne l'image venue du dehors par les sens, qui ont reçu en eux l'empreinte des qualités accidentelles manifestant pour nous les natures ou les substances qu'elles revêtent, et qui les portent, et dont elles sont les propriétés sensibles.

Et telle est la raison profonde, essentielle à notre mode de connaître humain, de ces actes de jugement ou de raisonnement qui constituent la trame de notre vie pensante. Ni l'ange, ni Dieu, n'ont, à proprement parler, ces sortes d'actes. Leur acte de connaître se fait d'un seul coup. Ils perçoivent directement et totalement, sous une seule raison et dans une seule idée, ce qui appartient distinctement à chaque être, non seulement quant à ses caractères spécifiques, mais même quant aux notes individuelles ou particulières qui l'affectent dans sa réalisation la plus concrète. Il n'est donc pas besoin, pour eux, ni de facultés spéciales distinctes pour connaître le particulier ou le concret, et ensuite l'universel ; ni, dans la con-

naissance de l'universel, d'actes multiples percevant les divers traits qui peuvent appartenir à l'essence ou à la nature de tel être, de telles catégories d'êtres. Aussi bien leur connaissance n'a-t-elle point les caractères de la nôtre. Elle est intellectuelle, certes ; et, au souverain degré, surtout en Dieu. Mais elle n'a pas le caractère d'abstraction graduée, permettant de la distinguer, comme chez nous, de la connaissance du particulier, et amenant pour elle la nécessité de composer, de diviser, ou de juger et de raisonner, pour aboutir, par degrés, à la connaissance propre et distincte de chaque nature, que notre raison obtient au terme de son procédé intellectuel en concevant et en se formulant à elle-même la définition de cette nature.

Mais notre raison, si elle procède comme il convient, aboutit de façon très sûre à la définition dont il s'agit. Tous les éléments de cette définition lui sont venus, en première origine, par la voie des sens, des réalités elles-mêmes existant au dehors, avec lesquelles nos sens nous mettent directement en contact. Ce contact de nos sens avec la réalité est tout ce qu'il y a de plus certain pour nous. C'est même de là que vient pour nous, dans l'ordre naturel de nos connaissances, toute certitude ayant trait à la perception immédiate de la réalité. Nos sens sont directement faits pour percevoir cette réalité en ce qu'elle a de perceptible extérieurement ou par l'action de la réalité sur la faculté de connaître. Chacun d'eux, s'il est dans son état normal et dans les conditions normales requises pour que la réalité extérieure qui lui correspond en propre agisse sur lui, reçoit cette action de façon à réagir d'une réaction vitale appartenant à l'ordre du vivant de vie sensible, et produit l'acte de connaissance sensible par lequel il perçoit cet objet extérieur sous le caractère propre qui lui correspond : couleur, son, odeur, saveur, qualités tangibles. S'il s'agit de certains caractères moins spéciaux et qui ne correspondent plus à un seul sens, il y faudra plusieurs sens ; mais, en usant de tous les sens qui peuvent être requis, le sujet connaissant percevra sans erreur ces caractères communs : telle l'étendue,

ou la distance ; tel aussi le mouvement, et autre réalité du même genre.

Pour n'avoir pas pris garde à cette distinction si simple et que, déjà, Aristote avait expressément marquée, de nombreux penseurs, dans les temps modernes surtout, ont élevé à la dignité d'axiome ou de premier principe une erreur mortelle, qui est à l'origine des égarements de la méthode cartésienne et de la critique kantienne. On a déclaré que nos sens nous trompent. Il s'ensuivait que nous ne pouvons faire aucun fond sur eux. Dès lors, il devenait nécessaire de chercher ailleurs un autre critérium de certitude. Et on s'est appliqué à le trouver dans l'ordre de la raison toute seule. De là le *Je pense, donc je suis* de Descartes, ou l'*impératif catégorique* de Kant.

On aurait pu s'éviter des tourments inutiles et des efforts surhumains qui, du reste, étaient voués, nécessairement, à un insuccès radical, si, seulement, on avait posé, à ceux qui affirmaient que nos sens nous trompent, une simple question. Ils avaient coutume, en effet, d'apporter, comme exemple, tel ou tel phénomène, d'ordre extérieur, au sujet duquel, disaient-ils, nos sens étaient pris en flagrant défaut : ainsi le petit enfant qui voyant, pour la première fois, la lune, croit qu'elle est là tout près et tend la main pour la saisir ; ou encore l'expérience du bâton plongé dans l'eau et qui, demeurant parfaitement droit, est vu par nous comme s'il était tordu.

A l'évocation de ces exemples et de tous autres semblables, d'où l'on concluait que les sens nous trompent, il devait suffire de demander : Mais vous, qui affirmez que, dans les cas dont il s'agit, les sens nous trompent, comment le savez-vous ? Comment savez-vous que la lune est autrement distante que ne le croit le petit enfant en la voyant ? Comment savez-vous que le bâton qui est vu tordu, plongé dans l'eau, ne laisse pas que d'être réellement droit ? N'est-ce pas en usant de vos sens ? C'est par le contrôle des sens eux-mêmes que vous vous rendez compte de la prétendue erreur que vous leur attribuez. Et, à vrai dire, il n'y a aucunement erreur. Il y a seulement exercice incomplet ou imparfait de vos sens. Les exemples dont il s'a-

git, en effet, portent sur ce qu'Aristote avait déjà appelé des *sensibles communs*, c'est-à-dire des sensibles qui pour être perçus demandent l'usage combiné de plusieurs sens. Que cet usage se fasse dans les conditions voulues ; et les sens ne nous trompent pas plus sur ces sensibles communs, qu'ils ne nous trompent, chacun, quand il s'agit de son objet propre ; pourvu, bien entendu, que le sens soit normal et normales aussi les conditions de perception.

S'il en était autrement, que deviendrait toute notre vie humaine dans son exercice de chaque instant ? que deviendrait aussi tout le progrès dont on est si justement fier aujourd'hui et qui repose sur l'application de nos sens ? N'est-ce pas sur cette application des sens que se fonde toute la valeur des sciences expérimentales, toute l'économie des arts dans les multiples branches où s'exerce l'activité extérieure du genre humain ?

Rien n'est plus certain, pour nous, que ce dont nos sens témoignent, quand il s'agit de l'ordre naturel de nos connaissances. Et c'est même par là, nous l'avons dit, que dans cet ordre naturel de nos connaissances, toute certitude s'établit pour nous, en première origine, puisque aussi bien tout ce qu'il y a de vérité objective ou de réalité dans la première de toutes nos idées, l'idée d'être, nous est venu, en première origine, des sens.

Ce sont les données des sens qui ont fourni à notre raison la première matière, si l'on peut ainsi s'exprimer, de toutes ses idées. Comme nous l'avons vu, chacune de ces idées, quant à ses premiers éléments ou à ses diverses notes caractéristiques par où notre raison arrive à se faire une idée précise et distincte des divers êtres, lui est venue des sens, à l'aide ou par la voie de l'abstraction.

Notre vie pensante tout entière, dans l'ordre naturel, se déroule à utiliser, sur le plan intellectuel, ces données successives acquises par le procédé d'abstraction. Et nous le faisons, comme nous l'avons dit, par l'acte du jugement dans lequel nous unissons ou séparons ces diverses acquisitions succes-

sives. Acte de jugement qui est tout ce qu'il y a de plus légitime, de plus nécessaire aussi, et de plus fécond pour nous, à la seule condition d'être fait comme il convient ; c'est-à-dire *d'unir ou de séparer les notions dont il s'agit selon que le demande la réalité extérieure d'où elles nous sont venues, par l'entremise des sens, à l'aide du procédé d'abstraction*. Recomposer, dans notre esprit, ces diverses notions selon qu'elles appartiennent, en effet, aux réalités du dehors, les voir intellectuellement dans les mêmes limites d'être qui sont réellement les leurs, en les passant toutes au crible dernier ou suprême de cette première notion d'être, qui, par son universalité même, nous permet d'apprécier ensuite et de graduer toutes les notes distinctives des divers êtres, c'est là proprement le champ de notre activité intellectuelle, de notre vraie vie pensante. Champ immense et magnifique, d'une richesse d'exploitation qu'il faut dire infinie, puisqu'il comprend tout le domaine de l'être, hors duquel il n'y a plus que le néant.

Et, sans doute, notre exploitation, laissée dans son ordre naturel, ne sera pas tout ce qu'il y a de plus parfait. Elle n'arrivera pas à épuiser ou à pénétrer, par sa connaissance ou sa prise de possession, tout ce domaine de l'être, autant qu'il peut être pénétré. Notre raison procédant par voie d'abstraction sur les données venues du monde sensible ne connaîtra directement que les natures des choses sensibles. Mais, en connaissant ces natures, elle connaîtra, par voie de conséquence, et à titre de cause exigée par elles, ce sans quoi ces natures ne pourraient pas être. Elle connaîtra aussi, par voie de comparaison ou d'analogie, ce qui dépasse ces natures : pour autant que voyant les limites de ces natures sensibles, dans le domaine de l'être, elle pourra s'élever à une certaine conception d'autres êtres qui n'auront pas à être renfermés dans ces limites-là. Une telle connaissance ne sera qu'indirecte. Mais elle ne laissera pas que d'ouvrir, à titre de possibilités de perfection dans l'ordre de la connaissance et de l'être, en des natures supérieures à notre nature, et en nous-mêmes si, par grâce, nous y étions élevés, des perspectives proprement infinies.

Tel est l'apanage de notre raison, telle est sa prérogative. Elle n'a pas à être exaltée au-delà de ce qu'elle peut; mais elle ne doit pas être rabaissée au-dessous de ses droits et de ses privilèges. Son acte de connaître n'est pas un acte qu'il faille considérer ou concevoir comme se tenant en soi et se suffisant à lui-même dans l'ordre de la connaissance. Rien n'est plus faux, ni plus antihumain qu'une telle conception. L'acte de connaître de notre raison est un acte qui se trouve en nous. Et, en nous, il n'y a pas, même dans l'ordre de la connaissance, que le seul acte de la raison. Il y a d'autres actes, distincts de celui-là, et qui le précèdent, et qui le conditionnent, et qui l'expliquent aussi en même temps qu'ils le complètent. Ce sont les actes de connaissance appartenant à l'ordre sensible et qui se font par nos facultés sensibles, par nos sens soit extérieurs soit intérieurs. Ces actes de connaissance par nos sens ne sont pas moins en nous que l'acte de connaissance de la raison. Notre acte de connaître pur et simple ne peut se faire et s'expliquer que par l'union de tous ces divers actes de connaître se complétant les uns les autres. Par nos sens nous saisissons le particulier, c'est-à-dire les êtres concrets selon qu'ils existent en eux-mêmes avec tous leurs caractères individuels. Cette connaissance-là, comme telle, nous laisse au niveau des animaux sans raison, qui la partagent avec nous et en *qui, parfois ou sous certains aspects*, elle est même plus parfaite que chez nous. Mais il n'y a pas que cette connaissance-là chez nous. Et c'est par là que nous nous élèverons, sans proportion, au-dessus des animaux qui n'ont que la connaissance sensible. Chez nous, en plus de la connaissance par les sens, il y a la connaissance par la raison. Cette connaissance par la raison se distingue de la précédente, en ce que, par elle, nous ne saisissons plus le particulier ou le concret. Ce serait inutile et faire double emploi, puisque, à cet effet, nous avons les sens. Mais, par la raison, nous saisissons, en l'abstrayant, ou en le tirant du particulier et du concret où il se trouve et que nos sens nous ont livré, l'*universel*, ou plutôt ce qui existe bien dans ce particulier et ce concret, mais sans

les notes individuelles qui le limiteraient à ce particulier et à ce concret. Nous saisissons, par la raison, les caractères généraux, qui, de soi, ne seront limités à aucun être individuel ou particulier. Et c'est par ce privilège de notre acte de raison que nous sommes mis à même de prendre intellectuellement possession de tout, non point précisément des êtres individuels qui sont là sous nos sens, mais à l'occasion de ces êtres particuliers, perçus par nos sens, de la nature de chacun de ces êtres, de leurs rapports, des exigences qui s'ensuivent, de l'ordre qu'ils constituent ou qu'ils impliquent et qui n'est pas autre que le domaine de l'être dans son universalité.

Il est vrai que nous n'en prenons possession que d'une manière imparfaite, successive, lente, et en dépendance continue avec les êtres particuliers sensibles d'où nous dégageons nos idées. Mais il n'y a pas lieu de s'en étonner. C'est dans l'ordre de notre nature humaine; puisque aussi bien nous n'avons pas que la raison pour connaître, nous avons aussi nos sens. L'union des deux est pour nous indispensable. Vouloir les séparer, les dissocier, les opposer, c'est nous suicider nous-même, dans l'ordre de la connaissance. C'est nous vouer au néant de notre vie proprement humaine. Si, au contraire, nous les maintenons unis, harmonisés, en dépendance hiérarchisée selon qu'il convient, nous sommes sûrs d'épanouir notre vie en pleine lumière, en pleine certitude, en repos intellectuel parfait.

C'est à cette lumière, à cette certitude, à ce repos intellectuel parfait que conduit la philosophie d'Aristote et de saint Thomas. Nul, mieux que ces deux incomparables génies, n'a su donner à la raison humaine sa vraie place dans l'acte de connaître. Nul n'en a mieux connu les rouages les plus délicats, les ressorts les plus cachés. Nul n'a su la mettre en exercice comme eux et lui faire porter ses meilleurs fruits de vérité. Nous pouvons en toute tranquillité nous mettre à leur école. Ils sont, au plus haut point, la personnification même de la raison humaine.

II

PHILOSOPHIE ET SCIENCE EXPÉRIMENTALE

Nous avons pu nous convaincre que la raison, notre raison humaine, n'a rien à redouter d'une saine critique. Nous avons vu que son mécanisme ou son fonctionnement naturel était essentiellement fait pour atteindre le vrai. Bien manié par chacun de nous, il est, de soi, à l'abri de l'erreur. L'erreur ou le faux ne peut s'y glisser que dans la mesure où l'acte n'est pas ce qu'il devrait être. En ce qu'il a de tout premier, cet acte, dans chacune de ses perceptions, atteint des raisons d'être qui ont ou peuvent avoir leur correspondant dans la réalité des choses : réalité, qui, pour nous, n'est directement perçue dans le fait de son existence au dehors que par nos sens. Aussi bien est-ce toujours au contrôle de nos sens qu'il faut en appeler quand il s'agit, dans l'ordre naturel de nos connaissances, d'une réalité d'existence ayant trait aux choses sensibles. Quant à la réalité d'existence de choses ou d'êtres non sensibles, nous n'y pouvons atteindre, toujours dans l'ordre naturel de nos connaissances, que par voie de raisonnement, en nous appuyant sur les *réalités sensibles* que nos sens perçoivent ou ont perçues et dont les *raisons*, c'est-à-dire précisément les caractères généraux, acquis et possédés par notre raison à l'aide de son procédé naturel d'abstraction, nous permettent de *voir intellectuellement* toutes les exigences ou possibilités d'être renfermées en chacune d'elles.

Ces raisons ou ces abstractions tirées des choses sensibles constituent le domaine propre de notre vie pensante comme telle. C'est une vie de lumière, certes ; et de lumière transcendante, qui dépasse en étendue et en perfection, sans proportion aucune, la lumière extérieure sensible : bien que d'ailleurs, nous ne saurions trop le répéter, elle ait son point de départ, et son point d'appui dans cette lumière extérieure sensible, en comprenant, sous ce mot de lumière, tout ce qui a trait à l'une des perceptions quelconques du monde extérieur sensible par l'un quelconque de nos sens extérieurs, considérés dans leur action isolée ou dans une action plus ou moins commune à plusieurs d'entre eux.

La lumière intellectuelle de notre raison dépend de la lumière sensible extérieure; mais elle la dépasse, en quelque sorte à l'infini. Ou plutôt elle la prend, et, de sensible qu'elle était, elle la rend intellectuelle. C'est-à-dire qu'étant elle-même immatérielle, notre raison immatérialise les êtres matériels que perçoivent nos sens. Elle ne les change pas; elle ne les altère pas, elle ne les transforme pas. Elle se contente de dégager des conditions particulières et concrètes qui les lient à un point déterminé, dans le temps et dans l'espace, les traits généraux qui sont vraiment en eux et qui s'y trouvent sans y être épuisés, puisque aussi bien ils peuvent se retrouver, sans changer d'aucune manière en eux-mêmes, dans une infinité d'autres êtres que ces êtres particuliers ou concrets dans lesquels ils se trouvent limités pour nos sens à ce point du temps et de l'espace.

Et c'est ce caractère d'*immatériels*, pouvant être dégagé par notre raison et par notre raison toute seule, qui donne à chacun de ces traits, ainsi dégagés par notre raison, perçus et conservés en elle, de devenir objets propres de notre vie pensante. Du seul fait qu'ils sont ainsi dégagés des notes particulières les limitant à tel ou tel individu concret et sensible, ils deviennent aptes à fonder cette perception de rapports qui nous permet de comparer tel être particulier à l'idée ou à la nature qu'il concrète ou qu'il réalise sans toute-

fois l'épuiser ; et, ensuite, telle perception abstraite ou tel concept à telle autre perception ou à tel autre concept.

Ce travail de comparaison se fait par l'acte de notre raison qui s'appelle le jugement. Il peut être d'ordre sensible et intellectuel tout ensemble, ou d'ordre proprement intellectuel. Le premier implique l'action simultanée de nos sens, extérieurs ou intérieurs, et de notre raison. Le second se fait par la raison toute seule : ou si une certaine action des sens, notamment des sens intérieurs, demeure encore, c'est plutôt à titre de support qu'à titre de partie coopérante. Lorsque je dis : *Pierre est homme*, le mot *Pierre* désigne un individu que je ne perçois ou que je n'ai perçu que par mes sens ; et le mot *homme* désigne une notion, une nature, d'ordre abstrait ou immatériel, d'ordre général, qui n'est perçue, sous ce jour, que par ma raison seule : bien que ma raison en ait abstrait ou tiré les éléments caractéristiques d'êtres extérieurs sensibles dans lesquels ces éléments étaient réalisés à l'état particulier ou concret ; comme ils le sont, du reste, en cet individu que mes sens perçoivent ou ont perçu, que j'appelle Pierre, et dont je dis, en toute vérité, précisément en raison de ce que ces caractères généraux se trouvent réalisés en lui, qu'*il est homme*. Et c'est en cela que mon jugement est vrai, et vraie aussi la proposition qui l'énonce au dedans par le verbe intérieur, au dehors par la parole extérieure.

Si, au contraire, je dis : *l'homme est un animal raisonnable*, le mot *homme* désigne non pas un individu concret et particulier existant ou ayant existé au dehors de façon à tomber sous mes sens ; mais une espèce ou une catégorie ayant sa place distincte dans l'échelle des diverses sortes d'êtres, selon que ma raison, opérant sur les notions qu'elle a abstraites des images venues du dehors par les sens, a elle-même rangé et ordonné au-dedans d'elle-même, en conformité d'ailleurs avec les exigences des réalités extérieures, ces diverses sortes ou catégories marquées des notes propres qui conviennent à chacune d'elles. Chacune de ces catégories

est formée de deux éléments essentiels : l'un, d'ordre plus général et qui convient à diverses catégories ; l'autre, d'ordre plus spécial ou plus déterminé, qui fixe précisément le caractère distinctif de chaque catégorie.

Ainsi, dans l'exemple qui nous occupe, la catégorie spéciale d'êtres que nous désignons par le mot *homme*, sera caractérisée par deux notes ou éléments intellectuels : *animal* et *raisonnable*. Le premier de ces deux caractères convient à d'autres êtres qu'à ceux de la catégorie dont il s'agit ; le second ne se trouve qu'en ceux de cette catégorie : et, à cause de cela, on dit qu'il les spécifie. En unissant ces deux caractères, notre raison a donc fixé, au-dedans d'elle, la notion exacte de cette catégorie d'êtres : elle s'en est donné à elle-même la définition. Et lorsque, dans son affirmation, elle dit : *l'homme est un animal raisonnable,* elle ne fait qu'attribuer cette définition à la catégorie d'êtres qui est, en effet, exactement désignée ou caractérisée par elle. Ici, tout se passe sur le plan intellectuel. Ce n'est pas comme dans le jugement de tout à l'heure, où il y avait collaboration des sens, quand nous disions : *Pierre est homme*. Le terme *homme* désignait ou comprenait cela même que nous venons de souligner dans le jugement d'ordre strictement intellectuel. Et on appliquait ce terme avec tout ce qu'il désigne à l'individu *Pierre*. Mais si Pierre est homme, c'est-à-dire s'il a en lui cette nature, ou s'il appartient à cette catégorie d'êtres qui se définit *animal raisonnable* et qui est désignée par le mot *homme*, il n'y a pas que cela en lui. Ou plutôt cette nature se trouve en lui à l'état concret et particularisé, pouvant être perçue, d'une certaine manière, dans cet état, par les sens. Au contraire, quand je dis : *l'homme est un animal raisonnable*, le sujet de cette proposition et son attribut sont du domaine purement intellectuel. L'homme, comme tel, n'est point perçu par les sens. Il n'est perçu que par la raison. Tout appartient ici au domaine proprement intellectuel. Du même coup, les jugements y revêtiront un caractère de pérennité, dans la vérité, que n'auront jamais les juge-

ments où se mêle directement l'action du sens. Si je dis : *Pierre parle*, ce jugement n'est vrai que dans le temps où, en effet, Pierre accomplit l'acte de parler. Dans ce cas, du reste, le jugement est tout entier d'ordre particulier. Quand je dis : *Pierre est homme*, il y a un élément d'ordre proprement intellectuel. Mais si je veux affirmer que *Pierre est actuellement homme*, mon affirmation est soumise aux variations de l'existence de Pierre. Car, s'il meurt, je ne puis plus maintenir mon affirmation. Il n'en va pas de même dans l'ordre des jugements strictement intellectuels. Tout se déroule ici sur le plan des notions abstraites du particulier et du concret limité dans le temps et dans l'espace. Aussi bien la vérité du jugement ne dépend-elle plus des conditions d'espace et de temps, en ce qui est de leurs limites particulières et concrètes. Sans doute, la notion d'*homme* appelle la mesure du temps et de l'espace : mais non d'une façon déterminée fixant tel moment de la durée ou tel lieu sur la face du globe terrestre. Il demeure vrai, éternellement vrai, que l'*homme est un animal raisonnable*, qu'il y ait en ce moment et ici tel homme, ou qu'il n'y soit pas. Sur ce plan intellectuel, on ne compare plus des êtres particuliers entre eux, ou même un être particulier à sa notion spécifique ; on compare les notions entre elles. Et, parce que chacune d'elles est d'ordre immatériel, non concrétée dans tel individu déterminé, on n'est plus tributaire des conditions du temps et de l'espace. On vit et on se meut, proprement, dans l'universel, dans l'immuable, dans l'éternel.

C'est, par excellence, le domaine de la *science*, au sens aristotélicien et thomiste de ce mot, pour autant que la science est définie *la connaissance de l'universel*.

Encore est-il bon de rappeler toujours que la science ainsi définie ne doit s'entendre que de la science proprement humaine. C'est toujours parce que notre raison a pour objet propre les notions venues des sens par voie d'abstraction, qu'elle n'a à s'occuper, comme raison, que de l'universel. Et cela ne veut pas dire, nous l'avons déjà souligné, que

l'homme ou l'individu humain n'ait qu'à s'occuper de l'universel. Rien ne serait plus faux, plus dangereux, plus antihumain. L'homme ou l'individu humain doit s'occuper, au plus haut point, de la manière la plus indispensable pour lui, non seulement du point de vue de sa vie pratique, mais même du point de vue de sa vie proprement spéculative, — du particulier et du concret. Mais ce n'est point par sa raison qu'il s'en occupe ou qu'il l'atteint ; c'est par ses sens. C'est bien lui, être humain raisonnable, qui s'occupe de ce particulier ; et il s'en occupe en être humain raisonnable, ou en vue de son bien à lui être raisonnable. Mais il atteint ce particulier ou ce concret par ses sens, non par sa raison. Par sa raison, il atteint ou il se donne l'universel. Cet universel qu'il se donne et *dont il fait l'objet* propre de sa vie pensante, n'est pas une chimère de sa raison. Il est l'acquisition, par la raison, de ce qu'il y a, dans les réalités sensibles, concrètes, qui dépasse les conditions d'existence limitant, pour ces réalités, le fait d'exister ou d'être à tel individu ou à tel autre, ou à tous les individus qui tombent ou peuvent tomber, en fait, successivement ou ensemble, sous l'emprise de nos sens. Cela, notre raison seule peut l'acquérir, ou se le donner ; précisément, parce que, par sa nature propre, nous l'avons déjà dit, *étant* immatérielle, elle a immatérialisé les images encore matérielles venues des choses matérielles : à entendre, par ce mot *matériel*, l'état de détermination qui limite la réalité sensible à tel individu. Dans la mesure où l'homme qui a, par sa raison, ce privilège, en use, dans cette mesure-là, et selon la perfection où il le fait, en se tenant toujours, par ses sens, en contact avec la réalité sensible concrète et particulière d'où sa raison abstrait ainsi l'universel, il réalise la perfection de sa nature humaine. Par ses sens, il connaît le réel immédiatement à sa portée dans le fait même de son existence concrète particulière ; et, par sa raison, il dégage les conditions de ce réel qui font qu'il n'est pas limité à tel individu où il existe, existant ou pouvant exister aussi en d'autres individus, à l'indéfini.

Or, c'est là, dans ce rapport d'union ou de subordination et de collaboration indispensable, selon des conditions qui peuvent être diverses et graduées, entre les sens et la raison, dans l'homme, faisant acte de connaissance, à l'éndroit des choses de la nature, qu'il faut chercher les points de contact et aussi la ligne nette de démarcation entre ce que nous avons appelé la philosophie rationnelle et les sciences expérimentales.

Tous deux, le philosophe et le savant, quand il s'agit du monde de la nature physique ou du monde matériel, travaillent sur le même domaine. Tous deux usent, comme instruments de travail, de leurs sens et de la raison. Mais ils n'en usent pas de la même manière ou à la même fin. Et le résultat de leur travail, pouvant d'ailleurs être chacun excellent dans son genre, ne sera ni de même portée, ni de même valeur.

La distinction que je signale en ce moment ne s'imposait pas autrefois comme elle le fait aujourd'hui. Du temps d'Aristote et de saint Thomas, les sciences qui vaquent à l'étude expérimentale du monde de la nature n'avaient pas pris le développement qui s'est accusé surtout depuis la Renaissance. Aristote, à lui seul, pouvait suffire pour remplir tout ensemble l'office de philosophe et celui de savant. S'il a écrit l'*Organon* et la *Physique* générale et la *Métaphysique*, ou aussi l'*Éthique* et la *Politique*, qui correspondent plus directement à ce que nous nommons la Philosophie, il a écrit aussi de nombreux livres sur l'astronomie, sur la météorologie, sur les plantes, sur les animaux, dont on peut dire qu'ils sont les meilleurs témoins de la science expérimentale des anciens. Du temps de saint Thomas, celui-là même qui fut son maître en Philosophie, était tenu pour un prodige de science, au sens des sciences proprement expérimentales. Albert le Grand fut appelé tel, plus encore pour son titre de savant que pour son titre de philosophe; ou plutôt ces deux titres, à ce moment-là, ne se distinguaient point : ils étaient en quelque sorte synonymes.

Toutefois, déjà dans la personne du disciple d'Albert, qui devait éclipser son maître, la distinction commence à s'accuser. Saint Thomas serait moins spécialiste en sciences que ne l'était Albert le Grand. Par contre, il dépasserait son maître comme philosophe.

Mais, nous l'avons déjà remarqué, ce serait surtout à partir de la Renaissance et à mesure qu'on avancerait dans l'âge moderne, que la distinction s'imposerait. Aujourd'hui nous ne saurions trop appuyer sur cette distinction.

Non seulement il n'est plus un homme, désormais, quelque génie qu'on lui suppose, qui puisse personnifier à lui seul toute la science et toute la philosophie; mais, à se renfermer dans le seul domaine de la science, le nombre des spécialistes prend chaque jour des proportions plus considérables, au point d'inquiéter ou de préoccuper les esprits avides de synthèse. Un observateur de génie, qui était en même temps une sorte de voyant et de poète, n'a pas eu trop de ses quatre-vingts ans passés, pour essayer d'entrevoir et de révéler quelques-unes des merveilles du seul monde des insectes. Quelle liste ne faudrait-il pas dresser, si l'on voulait seulement énumérer les travailleurs qui se sont appliqués ces derniers temps ou qui s'appliquent tous les jours à explorer une partie, de plus en plus déterminée et limitée, dans le domaine en quelque sorte infini du monde de la nature. Plus ces travaux se multiplient et se perfectionnent en limitant la partie qu'ils explorent, plus il devient impossible, non pas seulement qu'un seul et même homme suffise à les mener de front, mais que les divers travailleurs gardent entre eux le contact nécessaire pour que chacun soit pleinement initié aux travaux des autres et qu'une synthèse autorisée se fasse en un seul et même esprit. Ce sont de véritables cloisons étanches que les progrès même des diverses sciences arrivent à élever entre les diverses parties ou les diverses sections du domaine de la science.

Et cela même rend plus indispensable la délimitation précise du rôle qui incombe désormais au philosophe, consi-

déré comme nettement distinct de celui des savants. Si, méconnaissant son vrai rôle, la noblesse de sa tâche, son élévation au-dessus de la tâche des travailleurs qui se divisent et s'absorbent dans la variété infinie des recherches strictement scientifiques, le philosophe veut suivre les savants dans leurs travaux, se conformer à leur méthode et ambitionner d'obtenir des résultats analogues à ceux qu'ils obtiennent eux-mêmes, outre qu'il court risque de ne plus se distinguer des savants, et, par suite, de perdre sa raison d'être, il y a encore et surtout qu'il n'aura plus ni le temps ni la liberté de mouvement ou d'action qu'il lui faut sauvegarder pour assurer parmi les hommes le bien d'ordre transcendant qu'il lui appartient en propre d'assurer et de promouvoir. Dans la mesure même où les savants se multiplient et se divisent selon les zones diverses où se porte leur action, dans cette mesure-là il faut qu'en dehors et au-dessus des savants émergent ces bienfaiteurs insignes de l'humanité que sont les philosophes, seuls capables, dans l'ordre naturel, de donner aux hommes le pain de la vérité qui doit les faire vivre d'une vie vraiment humaine.

Si le monde humain n'avait que des savants, que deviendrait-il ? Sans doute il pourrait connaître et utiliser le monde matériel où il se trouve. Si les astronomes parvenaient à arracher leurs derniers secrets aux mouvements des astres qui sont au-dessus de nos têtes ; si les géologues pouvaient fixer toutes les transformations du globe terrestre; si les chimistes avaient la clef de toutes les combinaisons possibles dans le monde de la matière ; si les botanistes n'ignoraient plus rien du monde des plantes; les zoologistes, du règne animal ; les historiens, des évolutions du genre humain, comme manifestation extérieure de l'activité individuelle, familiale, sociale parmi les hommes, une certaine curiosité de l'homme serait satisfaite, et, aussi, facilitée l'utilisation de toutes ces connaissances pour l'amélioration de sa vie matérielle. Mais, ce serait tout. Et ce qui importe le plus aux hommes, la connaissance des derniers *pourquoi* intéres-

sant leur vie profonde, leur vie rationnelle, leur vie morale, leur vie proprement humaine, demeurerait insoupçonnée pour eux. Chaque savant, par définition, se limite à l'objet propre de sa science : s'il en sortait, il empiéterait sur un domaine qui n'est pas le sien. Le chimiste, comme chimiste, n'a pas à s'occuper d'autre chose que de la chimie, c'est-à-dire de l'action ou de la réaction des divers corps ou éléments agissant et réagissant les uns sur les autres en vue ou en fonction des combinaisons qui en résultent. Le botaniste, comme tel, n'a qu'à s'occuper des plantes; et, encore, selon qu'il se spécialisera, de telle ou telle catégorie de plantes. De même pour toutes les autres branches de la science, quel que soit leur objet ou de quelque nom qu'on les appelle.

Aucune d'elles, comme telle ou sous sa raison propre et selon que son objet la délimite, ne s'occupe ni ne doit s'occuper de l'universalité des choses. Une certaine universalité se trouve en chacune d'elles; sans quoi la raison de science ne leur conviendrait pas; mais il ne s'agit d'universalité que dans une zone déterminée, ou même dans une seule ligne. Et, en effet, chacune d'elles, à mesure que les travailleurs se multiplient en se distinguant dans le genre de leurs recherches ou de leurs travaux, et en se spécialisant, se réfère à un objet spécifique plus rétréci s'appelant d'un nom distinct parmi les divers êtres : les astres; le globe terrestre; les minéraux; les plantes; les animaux; l'homme : et, pour ce dernier objet d'étude, — comme aussi, du reste, pour chacun des autres, que de répartitions distinctes parmi les spécialistes ! Pas un de ces spécialistes, dans la mesure où il est lui-même comme tel, ne songe, ni ne doit songer à embrasser l'universalité des choses, à l'effet de saisir, dans son dernier fond et sous son jour suprême, la raison de ce qui est.

Et, pourtant, n'est-il pas de toute évidence que c'est ce dernier fond qu'il nous importe par-dessus tout de connaître. Tant qu'il n'est pas atteint, notre raison demeure en suspens.

La raison du savant, de tel savant, comme tel, pourra être satisfaite. La raison de l'homme ne le sera pas.

Elle ne le sera que s'il se trouve, parmi les hommes, des chercheurs, des travailleurs, dont la raison ne revêtira pas seulement le caractère de raison scientifique, mais se présentera proprement et distinctement comme raison philosophique. Ce ne sera plus une simple raison d'astronome, de géologue, de chimiste, de botaniste, de médecin, de chirurgien, et autres spécialistes de même nature. Ce sera une raison d'homme, sans plus ; une raison, tout court.

Aussi bien son objet ne sera-t-il plus limité à une catégorie d'êtres, ou à tel trait, à telle particularité caractéristique par rapport à une même espèce d'êtres. Son objet comprendra tout. Non pas, certes, pour voir le détail de ce tout, même en ce qui est des espèces qu'il renferme. Outre que ce serait impossible, nous l'avons déjà dit, quand il s'agit d'un même individu humain, il y a encore qu'on courrait le risque de s'attarder à ce détail, même d'ordre spécifique, et à retomber dans le particularisme de la spécialisation. Le tout, qui devra être l'objet de l'étude du philosophe, s'il n'exclut pas une certaine précision ou détermination dans le champ visuel où s'exercera la raison, exigera que cette précision ou cette détermination se limite aux lignes essentielles qui se commandent les unes les autres et pour autant qu'en effet elles se commandent en fonction de l'harmonie du tout.

Toute raison est harmonie. Mais tandis que la raison du savant est harmonie dans telle sphère ; la raison du philosophe est harmonie dans le tout, dans l'universalité des choses. Le peintre est fait pour l'harmonie des lignes ou des couleurs ; le musicien, pour l'harmonie des sons ; et, dans l'ordre de chaque science particulière, le savant pour l'harmonie de l'objet qui le captive. Seul, le philosophe est fait pour l'harmonie des êtres. Et, sans doute, il serait à souhaiter qu'il pût les embrasser tous selon qu'ils se distinguent dans leurs espèces propres connues par lui excellemment. Mais, nous l'avons plusieurs fois déjà répété, c'est là chose

impossible à l'homme pris individuellement : aucun être humain ne pouvant, à lui seul, dans l'état où nous le voyons présentement, épuiser ainsi la connaissance parfaite de tous les êtres qui sont, même dans le monde matériel, à notre portée. Il faut donc, ici, de toute nécessité, limiter notre étude aux grandes catégories d'êtres, nous dirions aux principaux règnes, ou encore aux principaux degrés d'êtres permettant la vue de l'ensemble.

Or, le terme qui comprend tout, et qui, par suite, fixera proprement l'objet d'étude du philosophe ou son domaine propre d'investigation, dans l'ordre spéculatif — car nous aurons à montrer que l'ordre pratique, mais un ordre pratique proportionné à l'universalité même de son objet, relèvera aussi essentiellement du philosophe —, c'est l'*être*. L'astronome s'occupe des *astres* ; le géologue, de la *terre*; le botaniste, des *plantes* ; et ainsi des autres spécialistes. Le philosophe s'occupe de l'*être*. Encore est-il que la nature de sa raison, puisqu'il s'agit d'une raison humaine, demandera qu'il s'occupe de l'être *selon que d'abord l'être est réalisé dans les êtres du monde sensible*. N'est-ce pas de ce monde sensible que notre raison tire, en première origine, toutes ses idées, sans en excepter, nous l'avons vu, cette idée même d'*être*, qui va délimiter ou fixer l'objet propre de son étude?

Tout être, ou plutôt la raison même d'être et ce que cette raison exige, mais à fixer d'abord cette raison d'être selon qu'elle se trouve réalisée dans les êtres du monde sensible, — à les considérer sous leur raison la plus générale et dans les lignes essentielles qui commandent la réalisation de cette raison générale dans le monde des corps, — voilà donc l'objet propre et le domaine du philosophe.

Et l'on s'aperçoit tout de suite que le philosophe va se rencontrer avec les savants dans ce même domaine du monde de la nature sensible ou des corps, premier objet de ses recherches dans le domaine de l'être.

Toutefois, s'il se rencontre avec eux, il n'est point possible qu'on les confonde. D'abord, parce que chaque savant tra-

vaille sur un point particulier de ce monde des corps ; tandis que le philosophe l'embrasse tout entier. Ensuite, et plus encore, parce que le savant n'étudie, si l'on peut ainsi dire, que des modalités de surface, ou, si l'on veut, des modalités du dehors, qui tombent sous les sens, et dont les sens demeurent les seuls juges en dernier ressort. Le philosophe, au contraire, va au cœur de l'objet qu'il étudie. Ce n'est pas seulement en tant qu'il tombe sous les sens, même quand il s'agit de la réalisation de son objet, l'*être*, dans le monde sensible, ou en le soumettant à l'examen et au contrôle des sens ; c'est, proprement, en tant qu'il relève de la raison, et de la raison seule.

Nous touchons ici au point vital de cette grande question qui s'impose de plus en plus aujourd'hui et qui consiste à délimiter nettement, sans confusion possible, le rôle du savant et le rôle du philosophe dans l'étude du monde de la nature.

Le savant, même sous l'aspect où il use de sa raison, et, nous l'avons déjà dit, il faut que cet aspect se réalise toujours, sans quoi il n'y aurait point d'acte de science proprement dite, demeure totalement tributaire des sens. Il explore leur domaine, telle partie de leur domaine ; et il l'explore à la lumière de sa raison. Mais il l'explore, rivé aux sens. Tout ce qu'il découvre, en usant de sa raison, aboutit et doit aboutir à révéler un état ou une condition du monde de la matière que les sens doivent pouvoir vérifier, soit seuls, soit aidés de ces instruments merveilleux qui décuplent et centuplent leur puissance naturelle de perception, tels que le microscope pour les infiniment petits et le télescope pour les infiniment distants. Jusqu'à ce que les sens aient vérifié ce que la raison du savant explore, recherche, soupçonne, devine, le résultat du travail du savant, comme tel, ne dépasse point le caractère de l'hypothèse. Il ne devient une acquisition définitive, scientifique, qu'au moment où les sens le vérifient.

Il suit de là, nous l'avons déjà fait remarquer et l'on ne

saurait trop y appuyer, que le savant, comme tel, ne sort pas, ne peut pas sortir du monde de la nature, du monde corporel et sensible. Il est confiné, par définition, dans le monde de l'expérience sensible extérieure. Et, aussi bien est-ce pour cela que toutes les branches de la science ainsi entendue, sont appelées du même nom. Elles s'appellent toutes des *sciences expérimentales*. Ce qui veut dire que non seulement elles *partent de l'expérience* des sens ; mais encore qu'elles *s'y terminent*.

Le philosophe, lui, a bien son point de départ dans l'expérience des sens. Sa raison, étant elle aussi une raison humaine, n'échappe point à la condition propre de la raison humaine, que saint Thomas définissait par ce beau mot, comme nous l'avons vu : *ratio nostra ortum habet a sensu*. Mais si elle part du sens, elle ne s'y termine pas. Sa conclusion propre, comme raison de philosophe, sera quelque chose qu'elle découvre dans ce que les sens perçoivent, mais que les sens eux-mêmes ne peuvent plus percevoir, que, seule, la raison percevra. La conclusion, la découverte à laquelle aboutit la raison philosophique, ne pourra pas être contrôlée, vérifiée, par les sens ou par l'expérience : elle ne sera pas d'ordre expérimental. Elle sera, proprement, d'ordre rationnel. Et c'est pourquoi, même quand il s'agira des choses de la nature ou du monde sensible, nous parlerons de philosophie rationnelle, non de philosophie expérimentale.

A vrai dire, et au sens où nous parlons maintenant de la philosophie, distinguant, comme il convient, la philosophie, des sciences, c'est une sorte de contradiction de parler de philosophie expérimentale. Le philosophe pourra, il est vrai, s'intéresser aux sciences expérimentales ; et n'était que ces sciences ont pris les développements que nous avons soulignés, nous n'aurions peut-être pas à appuyer, comme nous l'avons fait et devrons le faire de plus en plus, sur la distinction à établir entre le rôle du philosophe et celui du savant. Nous avons déjà dit que, du temps d'Aristote et de saint Thomas, le même homme, quand c'était un homme de génie,

pouvait presque suffire à remplir ce double rôle. Mais, le côté expérimental ayant pris désormais les développements que l'on sait, et chaque travailleur se spécialisant de plus en plus dans son domaine, il faut, sous peine de voir sombrer le bien le plus essentiel du genre humain, que l'office du philosophe soit considéré de plus en plus comme un office réservé.

Outre que d'innombrables équipes de travailleurs spécialistes vaquent aux recherches et aux vérifications ou aux applications d'ordre expérimental ; que, par suite, il n'est pas nécessaire que le philosophe lui-même le fasse ; qu'il ne pourrait que disperser son attention, en le faisant, et pour aboutir à des résultats médiocres, comparés à ceux des spécialistes de profession travaillant, chacun, dans le domaine très particulier, très limité, qu'il s'est fixé et dans lequel il peut acquérir, par là même, une maîtrise exceptionnelle, il y a encore qu'à se mêler ainsi indûment aux travaux des spécialistes de la science expérimentale, le philosophe serait exposé à se voir confondre avec eux et à ne plus apparaître avec ce qui doit être désormais sa note spécifique.

Cette note spécifique, nous l'avons dit, consiste en ce que le fruit de son travail à lui, le résultat auquel aboutit sa raison n'est pas, ne peut pas être, ne doit pas être du domaine des sens, soumis au contrôle et à la vérification des sens, comme l'est, par définition, le résultat ou le fruit de tout représentant de la science expérimentale.

Et il faut qu'on se dise cela très haut pour couper court, dès le début, à une équivoque mortelle dans la manière de s'exprimer au sujet des travaux de la pensée. Dans le monde savant, nous l'avons dit, tout fruit du travail de la raison, quelque génial qu'on le suppose, demeure dans les limites de l'hypothèse, jusqu'à ce que les sens, tout seuls, ou aidés d'instruments perfectionnés, arrivent à le vérifier. Dans cet ordre de la science expérimentale, on n'admet, on ne retient comme définitif, que ce que les sens ou l'expérimentation confirment. Il s'ensuit, nous l'avons déjà dit aussi, que, dans

cet ordre-là, on ne pourra jamais sortir du monde des corps; puisque, aussi bien, seuls les corps peuvent tomber sous les sens et être soumis à l'expérience.

Et voilà pourquoi le savant, comme tel, ne connaît pas, ne peut pas connaître ce qui n'est pas du monde des corps. Parler, devant lui, de forme substantielle, d'âme spirituelle, de Dieu, c'est prononcer des mots qui n'ont pas de sens. Il n'a pas à en tenir compte. Tous ces mots et ce qu'ils peuvent représenter ne sortent point, pour lui, dans la mesure où il y attacherait un sens quelconque, des hypothèses absolument invérifiables. Et, disons-le hautement, heureusement invérifiables par lui! Car si la forme substantielle, ou l'âme spirituelle, ou Dieu, pouvaient être objet de vérification ou d'expérimentation selon la méthode scientifique expérimentale, la forme substantielle, l'âme, l'esprit, Dieu, cesseraient d'être ce qu'ils sont, ce que la raison du philosophe démontre qu'ils sont. Ils ne seraient plus objet de raison philosophique. Étant objets de raison scientifique, ils rentreraient dans le domaine des corps, seul objet de la science expérimentale.

Aurons-nous réussi à faire entendre la portée de cette grande question de la distinction des sciences de la philosophie qui s'impose à nous aujourd'hui avec une nécessité si impérieuse, sous peine de voir sombrer et disparaître le plus grand de tous nos biens, le bien de la raison, sous l'invasion, d'ailleurs parfaitement légitime en soi et dont on ne saurait trop se féliciter, du progrès chaque jour croissant de la science expérimentale?

Ce rôle du philosophe que j'ai essayé de préciser brièvement et dont on ne saurait trop marquer la nécessité, l'importance, la bienfaisance souveraine dans l'ordre humain, sera d'autant mieux rempli que le sujet qui l'assume — et, à des degrés divers, tout être humain doit l'assumer — prendra garde aussi que le point de départ de ses travaux, de ses recherches, s'il est, comme nous l'avons dit, dans le monde des corps ou des choses sensibles, se présente dans des con-

ditions d'observation extrêmement simples. Il n'en va pas de l'observation du philosophe comme de celle du savant. L'observation du savant est minutieuse, détaillée. Elle occupe, dans le rôle du savant, la part prépondérante. On peut dire de cette part de son rôle, pour le savant, que jamais il ne l'épuise. Quelque parfaite qu'elle ait déjà été, elle peut, elle doit se perfectionner encore. Qu'il s'agisse de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit, c'est toujours dans une sorte d'infini matériel que se déploie l'activité expérimentale du savant. Il s'y absorbe, en quelque sorte, tout entier.

Le philosophe ne fait, au contraire, que prendre contact. Tout contact de ses sens avec la réalité sensible peut lui servir de point de départ. L'observation la plus élémentaire, la plus immédiate, la plus sommaire, pourvu seulement qu'elle soit exacte — et il faut dire qu'elle ne peut pas ne pas l'être, quant à ce que le philosophe lui demandera comme base de son travail à lui, — va lui permettre de poser la première pierre de tout son édifice rationnel, — édifice dont la solidité n'aura d'égale que la sublimité et la splendeur.

Quelle devra être, en effet, si nous y prenons garde, la première conclusion du philosophe comme tel, dans son étude de l'être, à commencer, comme il le doit, par l'étude de l'être, selon que l'être se trouve réalisé dans le monde extérieur et sensible ? Ce sera, manifestement, la nature de cet être comme tel, c'est-à-dire de l'être sensible ou corporel, sous sa raison d'être sensible et corporel. Il verra ensuite comment cette nature se trouve réalisée diversement dans les divers êtres sensibles. Et c'est ainsi qu'il pourra commencer et poursuivre sa merveilleuse ascension en remontant successivement les divers degrés d'être, jusqu'à ce que, dépassant le monde sensible, il atteigne un autre monde, où les sens n'ont plus aucune prise, mais qui s'imposera à la raison du philosophe, plus encore que le monde de l'*être sensible*, d'où il sera parti, — le monde de l'être tout court.

Et nous entrevoyons, dans le domaine propre du philosophe, que nous avions déjà appelé de son nom, le domaine

de l'être, ces proportions d'infini qui donneront à son étude, comparée à celle du simple savant, une supériorité si transcendante.

Pour préciser encore la différence de ces deux rôles, le rôle du philosophe et le rôle du savant, même quand ils s'occupent l'un et l'autre du même objet matériel qui est le monde de la nature, nous dirons que celui du philosophe commence où celui du savant finit.

Prenons, comme exemple, le problème le plus général et, en un sens, le problème premier qui s'impose au philosophe dans l'étude du monde de la nature, problème où il se rencontre avec le savant ou l'homme de science expérimentale en ce qu'il peut avoir, lui aussi, de plus général, comme tel. C'est le problème, appelé par le savant, du nom de *constitution de la matière*; et, appelé par le philosophe, du nom de nature des corps, ou, plus précisément, *nature du corps*.

On connaît les hypothèses émises aujourd'hui par ce que la science compte de plus en vue, de plus autorisé, sur ce sujet de la constitution de la matière. Il serait difficile de les énumérer toutes, tellement elles se sont multipliées, ces derniers temps; mais, surtout, je ne me risquerai pas à les vouloir formuler en termes techniques, pour ne pas m'exposer au reproche d'inexactitude ou d'imprécision. Qu'il nous suffise de rappeler que ces hypothèses, en ce qu'elles ont de tout dernier, décomposent la matière en parties de plus en plus minimes, auprès desquelles l'ancien atome, ou l'ancienne molécule étaient tout un monde, Et, en effet, on nous parle d'un véritable monde, où, dans un centimètre cube de matière, on compterait par vingtaine de millions de milliards les parties minuscules distinctes et même séparées les unes des autres, animées de mouvements opposés mais harmonisés, dont le jeu ou les combinaisons expliqueraient tout ce que nous constatons dans le monde qui nous entoure et auquel nous appartenons nous-même. Nous aurons, sans doute, à revenir sur cette conception du monde de la matière.

Pour le moment, il suffira d'en retenir l'aveu d'une division infinitésimale du monde de la matière, aboutissant, je ne dirai pas en dernière analyse, puisque l'expérimentation la plus minutieuse est ici impuissante à fournir un contrôle — et, aussi bien est-ce pour cela, que, du point de vue scientifique, les théories que je signale ici ne sortent pas encore, ne sortiront probablement jamais du domaine de l'hypothèse — aboutissant donc, non pas en dernière analyse, mais en dernière hypothèse, à des parties qu'on appelle de divers noms, selon le gré des savants, tantôt des ions, tantôt des éons, tantôt des électrons, mais des parties qui sont, qui doivent être le dernier résidu, ou, si l'on veut, l'élément premier par lequel s'explique, aux yeux du savant, le monde des corps.

Le savant, aujourd'hui, ne va pas plus loin. C'est là son dernier mot. Quand il a parlé de l'ion, ou de l'éon, ou de l'électron, peu importe le nom, mais il s'agit toujours du dernier résidu, dans lequel, par hypothèse, se résout le monde des corps, il a tout dit, il a donné son dernier mot, dans cette voie de la recherche scientifique expérimentale du monde de la matière : dernier mot, nous l'avons souligné, qui n'est d'ailleurs, de l'aveu même des savants, qu'une hypothèse.

Ce n'est qu'une hypothèse, quant aux dimensions de ce résidu ou de cet élément dernier du monde matériel ; mais non pas quant au fait d'avoir des dimensions et d'être un résidu ou un élément dernier formant un tout, distinct de ce qui n'est pas lui dans son unité, mais indistinct lui-même dans cette unité qui le constitue sous sa raison même d'élément dernier du monde corporel, qui ne se divise plus lui-même, mais auquel aboutit, au contraire, ou doit aboutir toute division.

C'est bien cela. Quand le savant, dans son hypothèse, est arrivé là, il s'arrête, il ne va pas plus loin. Son rôle est achevé.

Or, c'est ici que va commencer le rôle du philosophe. Le

savant, qui procède comme savant, doit aboutir, dans son expérimentation, ou dans son hypothèse, à quelque chose qui, en fait, ou théoriquement, est accessible à la perception de ses sens. Mais, par définition, tout ce qui est accessible à la perception des sens, ou du domaine de cette perception, c'est-à-dire du domaine de l'expérience, est *corporel.* Bien plus, il faut que ce soit *un corps.* Seul, en effet, ce qui est un corps peut tomber sous les sens. Par conséquent, ce qui n'est point corps, ou élément corporel — et, au sens où nous en parlons maintenant, tout élément corporel est corps, — ne relève plus du domaine ou de la compétence du savant comme tel.

Mais cela peut relever du philosophe.

Car, nous l'avons déjà souligné, la raison du philosophe se distingue de la raison du savant, en ce que la raison du savant aboutit finalement à quelque chose que le sens doit pouvoir contrôler ou vérifier; tandis que la raison du philosophe aboutit à quelque chose qu'elle seule peut saisir ou atteindre, le sens étant dans l'impossibilité absolue d'y parvenir.

Ainsi, dans l'exemple qui nous occupe, nous avons, par hypothèse, sous nos sens, et nous pouvons au moins l'imaginer, ce qui est encore une manière de saisir par le sens — l'imagination étant essentiellement une faculté d'ordre sensible — nous avons, sous nos sens ou dans notre imagination, cet élément dernier, ce résidu du monde matériel auquel le savant aboutit en dernière analyse, en dernière hypothèse, n'allant pas, ne pouvant pas, en ce qui est de lui, aller plus loin.

Devant ce résidu, devant cet élément, qui est le dernier aboutissant du monde matériel, le dernier représentant du monde des corps, auquel, par hypothèse, tout le monde des corps se résout ou se ramène, — devant ce quelque chose de corporel et de sensible, le philosophe intervient et pose cette question, non plus d'ordre scientifique, mais d'ordre philosophique :

Qu'est-ce que cela? Quelle est, aux yeux de la raison phi-

losophique, la nature de ce quelque chose? Que faut-il qu'il y ait en cela, pour que cela soit cela?

Cela, c'est assurément quelque chose *d'étendu*. Car, si c'était inétendu, ce ne serait pas un corps. D'autre part, c'est quelque chose qui est *un*; puisque c'est le dernier résidu de la division ou de la partition de la matière. Toute la matière, dans sa division, aboutit à cela.

Donc, c'est quelque chose d'étendu ; et quelque chose d'indivis. Puisque c'est cela, il faut qu'il y ait en lui ce sans quoi il ne serait pas cela. Il faut donc qu'il y ait en lui un principe qui explique son étendue; et un principe qui explique son unité ou son indivision.

Si le caractère *d'étendue* ne peut pas s'expliquer par le même principe que le caractère *d'unité*, force sera de conclure qu'il y a, dans ce quelque chose qui est le dernier aboutissant du savant, un *double principe* : l'un, pour expliquer le caractère d'étendue; l'autre, pour expliquer le caractère d'unité.

Et ces deux principes, si, en effet, *ils doivent y être*, seront perçus par la raison, perçus non pas à titre *d'hypothèse*; mais à titre de *conclusion*, de conclusion philosophique, inéluctable, revêtant, aux yeux de la raison philosophique, le caractère de nécessité absolue, le caractère de conclusion *démontrée*, en soi, indépendamment de tout contrôle des sens.

Non seulement les sens n'auront pas à intervenir pour la rendre certaine et définitivement acquise, comme ils ont à intervenir dans l'hypothèse de la raison scientifique. Mais ils ne peuvent pas intervenir. Ce n'est plus de leur domaine. C'est du domaine de la seule raison. Ce n'est pas de leur domaine, parce qu'ils n'ont comme domaine que les corps, ou les parties des corps, c'est-à-dire ce qui tombe sous les sens en raison de son étendue et de son unité ou de sa multiplicité et des qualités sensibles affectant cette étendue et cette unité ou cette multiplicité. Or, ici, il ne s'agit pas de *ce qui est étendu et un* ou multiple; mais des *principes* de

cela. Si *cela* peut être perçu par les sens, ses *principes*, considérés en eux-mêmes ou sous leur raison propre et distinctement, ne le peuvent pas; puisque, considérés ainsi, ils ne sont plus *cela*, mais seulement *les principes de cela*. Et il est très vrai que nous n'aurions pas à nous poser la question des *principes* de cela, si nos sens ne percevaient d'abord, ou n'imaginaient *cela*; mais c'est la raison seule qui se pose cette question, et qui la résout par elle-même, en elle-même, selon ses propres exigences rationnelles, sur un plan qui lui appartient en propre, et qui est précisément le plan rationnel philosophique.

On le voit, un abîme sépare le plan rationnel scientifique ou expérimental, et le plan rationnel philosophique. Ne pas les distinguer, aujourd'hui surtout, serait perpétuer l'équivoque mortelle, dont n'était pas suffisamment guéri Brunetière lui-même, quand il lança la formule demeurée célèbre, de la *banqueroute de la science*. La science n'était accusée de banqueroute, qu'en raison de fausses prétentions philosophiques qu'on lui prêtait ou qu'elle-même revendiquait à tort. Si on lui demande ou si elle a comme prétention de résoudre les problèmes qui sont le propre de la raison philosophique, elle ne pourra que voir ruiner tout son crédit, à son grand détriment et au détriment du bien public parmi les hommes. Si, au contraire, elle reste dans son domaine, fidèle à ses méthodes, à son objet, elle ne peut que contribuer à enrichir indéfiniment, dans l'ordre des biens corporels, secondaires mais d'un très grand prix, le patrimoine commun de l'humanité. Toutefois, plus ces richesses, d'ordre secondaire, se multiplieront parmi les hommes avec toutes les facilités de vie extérieure qui en seront la conséquence, plus il sera nécessaire de veiller à ce que, parmi les hommes, soit maintenu à sa vraie place, qui doit être la première, le culte de la raison proprement philosophique. C'est la raison philosophique seule, dans l'ordre naturel humain, qui peut renseigner l'homme, sur la nature du monde matériel, sur sa propre nature, sur l'existence d'un monde supérieur au monde

de la nature ou de l'être mobile, et qui devra s'appeler, de son vrai nom, le monde de l'être, de l'être pur. Et de cette connaissanse, d'ordre exclusivement philosophique, où la science comme telle n'a aucune part, dépendra, pour l'homme, l'organisation de toute sa vie, non plus seulement dans l'ordre extérieur de sa vie corporelle, physique, mais dans l'ordre transcendant de sa vie morale, comme individu humain, ou comme membre de la famille, de la cité. On peut et on doit dire que c'est le tout de l'homme qui est ici en cause et en jeu.

L'étude que nous abordons n'aura pas d'autre objet.

PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

I

LES CORPS

Puisque toutes nos connaissances, dans l'ordre naturel, viennent des sens, le premier objet de notre étude doit être ce qui tombe sous nos sens. Mais, parce que nous devons l'étudier en philosophes, non en savants, le point de départ de notre étude sera ce qui tombe ainsi sous nos sens, pour en découvrir la nature d'ordre intellectuel, non la nature d'ordre scientifique. Et cela veut dire, nous l'avons expliqué, que par l'acte de notre raison s'appliquant ainsi à scruter ce qui tombe sous nos sens, nous devrons aboutir à quelque chose qui sera réel assurément, puisque cela se trouvera, devra se trouver dans ces réalités que nos sens perçoivent, mais qui ne sera plus d'ordre sensible pouvant tomber sous nos sens et être contrôlé ou vérifié par eux. Ce que les sens perçoivent *nécessitera* cela même que notre raison percevra. Mais notre raison seule pourra le percevoir. Les sens, en effet, ne peuvent percevoir que ce qui est corps. Et nous, comme philosophes, nous devons percevoir, *non pas ce qui est corps*, mais *ce qui est principe du corps* ou des corps.

La question qui se pose à nous, comme philosophes, dès notre premier pas dans la recherche de *ce qui est*, objet propre de l'intelligence ou de la raison, c'est donc de savoir *ce que sont ces êtres, ces choses* qui tombent sous nos sens et que nous appelons des corps, qu'il s'agisse de ces corps pris isolément, ou de ces corps selon qu'ils constituent ce que nous appelons *le monde corporel.*

Un premier caractère nous frappe tout de suite, dès que nous essayons de *définir* ou de nous dire à nous-mêmes, dans notre raison, dans notre esprit, *ce qu'est* le monde corporel que nos sens perçoivent. C'est le caractère d'*étendu*. Toutes ces réalités ou ce tout qui est là devant nous, frappant nos sens et saisi par eux, présente des caractères multiples, selon que nous le saisissons par tel ou tel de nos sens; et, même, dans l'ordre de chacun de ces sens. Saisi par notre œil, ce tout nous apparaît coloré; et même coloré de diverses couleurs : blanc, vert, bleu, rouge, jaune, et le reste. Saisi par notre oreille, telles ou telles de ses parties sont pour nous sonores; et, ici encore, il se peut que nous percevions des sons multiples et divers. De même, pour autant que ce tout pris dans telle de ses parties, est saisi par notre odorat, par notre goût, par notre toucher.

Mais s'il nous apparaît ainsi avec des caractères multiples et divers pour autant qu'il est saisi par tel ou tel de nos sens, à le prendre en lui-même et selon qu'il tombe en quelque sorte sous tous nos sens, ou plutôt quant à ce qui se retrouve sous la perception de nos divers sens et que chacun de nos sens suppose ou atteste indirectement, ce tout, en lui-même et dans chacune de ses parties, nous apparaît avec ce caractère foncier, primordial, inéluctable, indestructible ou universel tant que ce tout est là en lui-même ou dans l'une de ses parties, — c'est qu'il est *étendu*. Il est *mesurable*. Il est mesurable en *longueur*, en *largeur*, en *hauteur*, en *profondeur*. En lui, en chacune de ces parties, pour autant que tout cela tombe sous nos sens, nous pouvons marquer des *lignes*, des *surfaces*, un *volume*. En tout cela, il y a des *dimensions*.

Et voilà donc en quoi, foncièrement, tout cela convient. C'est que tout cela est doué de dimensions. Aussi bien est-ce par là que nous pouvons déjà définir, d'une première définition, encore superficielle et tout extérieure, mais vraie, inéluctable, ce monde extérieur ou ces êtres, ces choses qui sont là devant nous, qui tombent sous nos sens, et dont nous

voulons nous dire à nous-même, dans notre raison, dans notre esprit, la nature.

Tout cela est *corps*; c'est-à-dire un quelque chose *doué de dimension* et qu'on peut mesurer, en *longueur*, en *largeur*, en *hauteur*, en *profondeur*.

Que si, poursuivant notre enquête, nous nous demandons quelles sont les conditions de ces *corps*, sous leur raison ou quant à leur caractère commun et universel de corps, nous constatons, toujours par nos sens, qu'il y a entre eux ou dans ce tout corporel et étendu qui est là devant nous, des *solutions de continuité*. Les dimensions de cet arbre lui appartiennent en propre et le distinguent de cette pierre qui est à côté ou au-dessous et qui a ses dimensions à elle. De même, et plus encore, si l'on peut ainsi dire, pour les dimensions de ce chien, de ce cheval, de ce bœuf, ou, dans un ordre plus élevé, de cet homme, de Paul, de Jacques, d'André ; — car tous ces êtres corporels se meuvent, changent de place, vont et viennent, portant avec eux leurs dimensions qui ne se confondent avec les dimensions de rien de ce qui n'est pas eux, dans ce même tout corporel.

Ici, notre raison se pose une nouvelle question, une question pressante, et qui va nous permettre, sans plus tarder, de saisir au vif ce qu'est le corps, non plus seulement sous la raison extérieure de *corps* ou d'*étendu*, ou avec le caractère d'être *doué de dimensions*, comme tout à l'heure, et selon qu'il est un quelque chose qui est *mesurable*, d'ordre seulement *quantitatif*, relevant proprement des sciences mathématiques; mais sous sa raison plus intime d'*être*, d'être *corporel*, sans doute, ou étendu, mais d'*être* aussi, ou, pour tout dire, d'*être corporel*, de *chose* qui existe avec des dimensions, mais qui se distingue pourtant de ces dimensions, *qui a ces dimensions*, mais *qui n'est pas ces dimensions*, qui a sa nature propre comme *chose à dimensions*, si l'on peut ainsi s'exprimer.

Et, on le voit, la question n'est plus du domaine des sciences *mathématiques*, qui ne s'occupent du corps que sous

sa raison d'*étendu*, ou en raison de ses *dimensions*, de sa *quantité*, ou selon qu'il est apte à être *mesuré* ou *nombré*. La question est d'ordre philosophique. Elle relève proprement de *la philosophie de la nature*. Non pas *des sciences de la nature*, au sens où nous les avons distinguées de la philosophie. Ces sciences de la nature s'occupent bien, elles aussi, du corps autrement que ne le font les sciences mathématiques. Et, par exemple, elles étudieront les propriétés des corps, leurs fonctions réciproques dans l'ordre des sciences physiques, chimiques, biologiques, historiques même si l'on veut; mais elles étudieront ces propriétés pour elles-mêmes, pour l'utilité qu'il y a à les connaître dans le maniement des divers corps, à l'effet d'obtenir des résultats d'ordre physique, d'ordre chimique, tout au plus en vue d'un classement à établir parmi ces corps dans la ligne de telle ou telle science : physique, chimie, botanique, zoologie. Aucune d'elles ne les étudie en vue de rechercher la nature profonde et dernière de ces divers corps, soit pour autant qu'ils appartiennent à telle catégorie, à tel groupe : minéraux, plantes, animaux ; soit, surtout, pour autant qu'ils conviennent tous en cette nature foncière qui les constitue des corps, des *êtres corporels*.

C'est au philosophe, au philosophe seul, qu'il appartient, proprement, de les étudier sous ce jour.

Et, en les étudiant sous ce jour, le philosophe est amené à se poser cette question : Qu'y a-t-il, dans un corps, dans le corps, dans les corps, qui fait qu'ils sont des corps, des *êtres corporels*, des êtres ou des réalités, des *choses à dimensions*?

Dès là qu'ils ont des dimensions, ils ont des parties, des parties quantitatives, qui se rattachent à l'ordre de l'*étendue*. D'autre part, puisqu'ils sont des *choses*, des *réalités*, des *êtres*, formant, chacun, ou selon qu'on les distingue, sous cette raison de *choses à dimensions*, les uns des autres, un certain tout, ces parties qu'ils ont ne sont pas séparées : elles sont *unies*. Et c'est dans la mesure où elles sont unies, cons-

tituant un certain tout, que nous pouvons parler de corps, au singulier et aussi au pluriel : un corps, c'est un certain ensemble de ces parties groupées entre elles ou formant un tout, distinct d'autres parties groupées en un autre ensemble et formant un autre tout ; et selon que ces sortes d'ensemble ou de tout, ainsi distincts, se multiplient, nous parlons de pluralité dans le monde des corps.

Le corps nous apparaît donc comme un ensemble de parties quantitatives unies entre elles et formant un tout.

Il est vrai qu'au sujet de ces parties ainsi unies ou groupées ensemble et formant un tout, une nouvelle question, du plus haut intérêt et d'une importance souveraine dans la recherche qui nous occupe, se pose à nous.

De quelle union s'agira-t-il entre ces parties groupées ensemble? Sont-ce des parties, coupées les unes des autres, si l'on peut ainsi dire, et simplement rapprochées, quel que soit d'ailleurs le degré de ce rapprochement : et irait-il jusqu'à tromper notre examen le plus attentif, à l'aide d'instruments de précision ; de telle sorte que nos sens les saisiraient toujours comme un seul tout, sans solution de continuité, bien qu'en vérité elles fussent parfaitement distinctes en soi, et, nous l'avons dit, actuellement, en elles-mêmes, ou dans ce tout, *coupées les unes des autres* ; — ou, au contraire, sont-elles unies de telle sorte qu'elles ne forment vraiment qu'un tout, au sens le plus profond ou le plus absolu, ne supposant, en soi, aucune division actuelle entre ses parties, mais seulement la possibilité de division, si un agent quelconque, par son action, les séparait les unes des autres ?

D'un mot, ce tout qu'est le corps dont nous nous occupons, est-il un tout par mode de *continuité* entre toutes ses parties, ou seulement par mode de *contiguïté*?

Rien n'est plus délicat ou difficile que de répondre à cette question, surtout à la considérer du seul point de vue de la science expérimentale.

D'un côté, en effet, la science expérimentale, en ce qu'elle a de plus moderne, de plus précis comme observation, et,

plus encore, comme hypothèse, dans l'ordre de la constitution de la matière, incline manifestement pour la simple contiguité des parties qui constituent ce que nous appelons, d'un nom global, le corps, un tel corps, de quelque corps qu'il s'agisse : minéral, végétal, animal même, sans en excepter l'être humain ; et, de l'autre, quelque minutieuses que soient les expériences, même avec le secours des instruments d'optique les plus perfectionnés et les plus puissants dans l'ordre de l'étude de l'infiniment petit, il est des corps, soit dans le monde minéral, soit, plus encore, dans le monde végétal, ou dans le monde animal, dont les parties, quelque diverses qu'elles soient, apparaissent toujours si parfaitement liées entre elles, ou unies, qu'il est impossible de saisir la moindre solution de continuité, à supposer d'ailleurs que ces parties puissent avoir entre elles certains vides correspondant à ce que nous appelons l'état poreux de la matière : même avec ces vides ou ces jours, les parties demeurent unies et forment un tout sans solution de continuité. Voilà ce que révèle l'expérience.

Il est vrai que l'expérience révèle aussi un certain état de division de la matière ou des corps en parties minuscules et difficiles à nombrer, qui seraient même animées de mouvements plus ou moins dépendants des lois de l'électricité. N'est-ce pas à ce sujet qu'on a parlé, ces derniers temps, et qu'on parle, de plus en plus, dans le monde savant, d'éons, d'ions, d'électrons, et autres unités qui constitueraient le fond dernier du monde matériel? Dans la mesure où ces expériences demeurent acquises, il en résulte que la matière ou les corps peuvent ainsi être divisés en parties distinctes et séparées les unes des autres. Il resterait encore à établir que cet état de division est celui de la matière ou des corps, antérieurement à l'action des agents physico-chimiques mis à contribution dans les expériences dont il s'agit, ou en dehors et indépendamment de cette action. Nous aurons à revenir sur l'état de la matière ou des corps selon qu'on le considère, non plus seulement dans l'ordre des parties

quantitatives ou des dimensions et de l'étendue, mais aussi dans l'ordre des actions et réactions qui s'y produisent en raison de leurs qualités actives ou passives. Ce sera l'objet de considérations ultérieures. Pour le moment, nous devons nous borner à ce qui regarde la nature du corps comme tel, du simple fait qu'il est, nous l'avons dit, *une chose à dimensions*.

La question elle-même du *continu* ou du *contigu*, quelque importante qu'elle soit pour ce qui touche à l'unité ou à l'être des divers êtres corporels — minéraux, végétaux, animaux, homme lui-même — ne préjudicie en rien à la question foncière de la nature des corps ou du corps étudié en lui-même et dans sa première racine.

C'est qu'en effet, même s'il était définitivement acquis ou établi par l'expérience que tous les êtres corporels qui tombent sous nos sens ne sont que des agrégats de parties minuscules, simplement rapprochées ou contiguës, mais non continues, — il demeurerait encore qu'au moins ces parties, dans leur division dernière, devraient être conçues par nous comme formant un tout dont les parties ne seront plus seulement rapprochées ou contiguës, mais unies au sens le plus étroit, le plus intime, au sens propre du continu.

Il le faut bien! Car si la dernière partition de la matière n'aboutissait pas à quelque chose de continu, l'étendue elle-même disparaîtrait; et, par suite, le corps, sous sa raison d'être ou de *chose à dimensions*, n'existerait plus. C'est donc la question même de l'existence des corps qui se pose ici; ou, ce qui revient au même, l'existence de la première réalité qu'il soit donné à l'être humain, dans l'ordre naturel, de percevoir. Et c'est donc, proprement, tout l'édifice de nos connaissances qui est ici en cause. Nous touchons au point précis qui porte tout, dans l'ordre de la raison philosophique, dans l'ordre de la raison humaine tout court.

Fixons donc bien notre regard sur ce résidu de matière ou de corps, de *chose à dimensions*, que la science expérimentale elle-même est obligée de confesser, sous peine de se nier, en ruinant totalement cela même qui est l'objet de

son étude ou son domaine propre : le monde des corps, le monde de l'expérience sensible.

Un certain continu existe. Il ne peut pas ne pas exister. S'il n'existait pas, le monde de la matière ou des corps serait une chimère. Et comme tout, pour nous, dans l'ordre de nos connaissances naturelles, repose sur ce monde de la matière et des corps, si lui-même n'est pas, s'il n'est qu'une chimère, si l'étendue n'existe pas, rien, pour nous, n'existe.

Il est vrai qu'on a tenté de tout sauver, même en rejetant toute notion, toute réalité de continu. Le monde de la matière, le monde des corps, le monde où règne l'étendue existerait vraiment ; et nous le percevrions. Mais il s'expliquerait autrement que par la notion ou la réalité d'un continu quelconque. Le continu n'existerait nulle part, non pas même en ces partitions dernières du monde matériel que la science d'aujourd'hui voudrait être, nous l'avons dit, au fond ou à la base de tout le monde matériel ou sensible. Ces parties ultimes qui constitueraient, en dernière analyse, le monde matériel, seraient elles-mêmes immatérielles. Elles seraient inétendues. Et, cependant, elles expliqueraient l'étendue, ou ce que nous appelons de ce mot, et qui se ramène à une relation de perception entre nos sens et certaines réalités agissant sur eux de telle sorte qu'ils ont, en effet, l'impression d'un quelque chose qui est étendu, d'un quelque chose à dimensions.

On reconnaît, à ce simple énoncé, le fond de la doctrine immortalisée par le nom de Leibnitz. Pour Leibnitz, le continu n'existe pas ; ni, par suite, à vrai dire, l'étendue ou le corps, pris au sens d'une réalité extérieure à nous qui aurait des dimensions ou des parties quantitatives pouvant être mesurées en elles-mêmes, indépendamment de toute perception de nos sens. Il n'existerait que des monades, c'est-à-dire des réalités simples, inétendues, formant, chacune, un être à part.

Cette doctrine n'a qu'un tort. Elle attribue à la matière ce que nous verrons plus tard être le propre des esprits. Et,

considérée de près, elle n'échappe pas au reproche d'impliquer contradiction.

Comment, en effet, prétendre expliquer l'étendue avec de l'inétendu? L'étendue implique essentiellement des parties théoriquement mesurables et divisibles. Supposer des parties absolument et de soi indivisibles, c'est, par le fait même, nier l'étendue : car l'indivisible uni à l'indivisible ne donnera jamais que de l'indivisible, c'est-à-dire de l'inétendu. Quant à ramener l'étendue à une relation de perception entre des agents simples dont l'action simultanée sur nos sens cause l'impression de continuité, c'est tout ensemble porter atteinte à la réalité extérieure dont nos sens témoignent invinciblement ; et transporter à nos sens eux-mêmes la difficulté de l'étendue, puisqu'aussi bien en eux se trouve l'impression de continuité.

Le continu ne peut être nié qu'en allant contre le témoignage des sens dans ce qu'il a de plus foncier, de plus universel, de plus irréfragable. A tout le moins, il faut que, dans ses toutes premières parties, ou dans ses tout premiers composants, le monde de la matière soit quelque chose d'étendu, de quantitatif indivis peut-être et peut-être aussi indivisible en fait, mais divisible en soi, *à ne le considérer que sous son aspect de chose à dimensions*. Car c'est là, ne l'oublions pas, la pierre de touche de tout dans le monde matériel qui nous occupe : il se définit par cela même : un ensemble de *corps* ou de *choses à dimensions*.

Nous disons un ensemble, puisque, nous l'avions déjà souligné, les sens eux-mêmes témoignent d'une certaine séparation dans ce qui constitue le monde des corps. Le tout du monde des corps n'est pas constitué par des dimensions sans solution de continuité. Mais s'il y a solution de continuité, il n'y a pas séparation absolue. Tout ce qui est dans le monde des corps ou des choses, des êtres à dimensions, est lui-même en contact avec d'autres êtres à dimensions. Là, vraiment, tout est subordonné aux dimensions et commandé par elles.

Qu'il s'agisse donc, non pas du tout ou de l'ensemble, dans ce monde des choses, des êtres à dimensions, mais soit de certains de ces êtres à dimensions, qui, de prime abord et au témoignage obvie de nos sens — non contredits par l'*expérience scientifique*, bien que certaines hypothèses des savants s'élèvent en sens contraire — s'imposent; ou, à tout le moins, des derniers résidus corporels en qui devra toujours nécessairement se résoudre, au terme de toutes les partitions ou divisions de la matière, le monde des corps, — la réalité du *continu*, au sens d'un tout à dimensions dont les parties sont actuellement indivises, bien que divisibles en soi, est là devant nous, comme le fait le plus constant, le plus universel, le plus à la portée de tous.

C'est à découvrir la *nature de ce fait* ou *ce qu'est ce continu*, ce qui *doit être en lui pour qu'il soit ce qu'il est*, non certes à titre de parties à dimensions, ou d'éléments corporels — car ceci relèverait proprement du savant; — mais à titre de *principes essentiels*, — c'est à découvrir cela, cette nature, cette *essence*, que consiste le premier travail du philosophe, dans l'étude de l'ordre des choses.

Que faut-il donc qu'il y ait, au regard du philosophe ou de la raison philosophique, dans ce *continu*, dans ce *corps*, dans cet *être*, dans *cette chose formant un tout à dimensions*, ayant son être à lui, comme tel, parmi tous les autres êtres à dimensions, qui constituent avec lui le monde des corps?

La réponse à cette question va nous livrer la première conclusion de la philosophie aristotélicienne et thomiste. Et parce que cette conclusion sera la première, nous renseignant sur la réalité dans son premier contact avec nous, elle se retrouvera, on peut le dire, et sera constamment supposée dans toute la suite de cette philosophie.

Nous allons trouver ici, pour la première fois, et ils ne nous quitteront plus, ces termes de *matière première* et de *forme substantielle*, qui sont, pour nous, êtres humains, dans l'ordre naturel de nos connaissances, la clef de toutes nos conclusions, dans l'étude philosophique de l'ordre des choses.

Mais comment et où donc se présentent à nous ces deux notions si importantes, si primordiales, à l'occasion de la nature des corps, de la nature du corps, de la nature de l'être, de cet être formant un tout à dimensions, que nous appelons le continu ?

Le voici.

Cet être, cette chose, cette réalité concrète que perçoivent nos sens comme formant un tout à dimensions, ne peut pas ne pas avoir en lui ce qu'il faut pour qu'en effet il soit ce qu'il est, au témoignage de nos sens, c'est-à-dire ce tout à dimensions qui s'appelle un corps.

Mais que faut-il pour qu'il soit cela ? Que faut-il qu'il ait en lui-même pour qu'il se présente à nous, à nos sens, avec ce caractère de tout à dimensions ?

Il faut, évidemment, qu'il ait en lui quelque chose qui explique : d'une part, qu'il ait des *dimensions* ; et d'autre part, qu'il soit un *tout*, ce *tout* à dimensions.

Ici, *dimensions* et *étendue*, c'est tout un. Chercher, dans ce tout à dimensions qu'est ce corps, quelque chose qui explique qu'il ait des dimensions, c'est chercher ce qui, en lui, explique qu'il soit *étendu*. Et, tout de suite, il faut nous demander si ce quelque chose qui expliquera qu'il est étendu, pourra expliquer aussi son autre caractère, savoir qu'il est ce *tout*, distinct de ce qui n'est pas lui, dans l'ensemble du monde corporel. Si, en effet, une même chose ou un même principe pouvait expliquer ces deux caractères, nous n'aurions aucune raison d'affirmer de lui deux principes. Si, au contraire, le principe qui expliquera l'étendue ou les dimensions, ne peut pas expliquer le caractère de *tout* ou d'*unité* qui distingue ce tout et le constitue lui-même, il faudra bien, de toute nécessité, reconnaître et affirmer en ce quelque chose qui est là devant nous et que nous nous proposons d'expliquer, ce sans quoi il ne peut pas s'expliquer, c'est-à-dire le double principe qu'exigeront les deux caractères sous lesquels il se présente à nous.

Or, que penser et que conclure, au sujet de cette question

ainsi posée? Le *tout à dimensions* que nous avons là devant nous et qui constitue un corps distinct d'autres corps formant, eux aussi, chacun, d'autres *tout à dimensions*, pour lesquels il faudra raisonner comme pour celui qui nous occupe, — ce tout à dimensions, ce corps, sous le double caractère où il se présente à nous, peut-il s'expliquer par un seul et même principe? ou faut-il, de toute nécessité, reconnaître en lui deux principes, distincts et irréductibles, bien que non séparés, et, au contraire, destinés l'un à l'autre, faits l'un pour l'autre, se complétant l'un l'autre, et donnant par le fait même de leur union ce *tout à dimensions* ou ce corps que nous avons là devant nous?

Qu'il ne puisse pas s'expliquer par un seul principe, la chose d'elle-même saute aux yeux, si seulement nous prenons garde à la position du problème ou aux deux termes qui constituent ce problème. De quoi s'agit-il, en effet? D'étendue ou de dimensions, et de tout ou d'unité? Il s'agit de savoir si dans ce *tout, étendu*, ce qui explique qu'il est *étendu* explique aussi qu'il est *un*. Or, qui ne voit que ces deux caractères s'opposent entre eux, bien qu'ils soient destinés à se trouver tous deux dans ce tout étendu, qu'ils constituent ou qu'ils spécifient comme tel par leur union. Parler d'étendu, en effet, c'est parler de *parties* qui se *répandent*, qui s'*étendent*, comme le mot même l'indique, ou qui tendent à s'en aller. Et, au contraire, parler de *tout*, parler d'*unité*, d'*un*, en l'appliquant à ce *tout étendu* ou à ce *tout à dimensions*, à ce tout de l'ordre des corps, c'est parler de parties qui *se ramassent*, qui *se rapprochent*, qui s'unissent et demeurent *retenues dans ce tout*. Mais *s'étendre* et *se ramasser* sont choses qui sont contraires ou qui s'excluent. Il n'est donc pas possible que le principe de l'*étendue* soit le même que le principe de l'*unité* ou de la *totalité*. De toute nécessité, il faut ici deux principes distincts, dont le rôle ou la fonction vient en sens contraire. Et ce sera précisément leur rencontre qui permettra d'avoir ce tout, en apparence contradictoire, mais, en réalité, d'une harmonie aussi profonde qu'elle sera mys-

térieuse, l'être tout ensemble étendu et un, que nous appelons l'être corporel, l'être à dimensions.

Ces deux principes, nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer et nous ne saurions trop y revenir, ne peuvent être perçus que par notre raison. Leur existence et leur contrôle ne relèvent en rien du sens et de l'expérience. L'expérience, en effet, ou la saisie et le contrôle des choses par les sens ne porte que sur ce qui est corporel, ou plutôt sur ce qui est *corps*, c'est-à-dire sur ce qui est précisément le *tout à dimensions* qui nous occupe. Or, les principes de ce *tout à dimensions* ne sauraient être eux-mêmes des *tout à dimensions*. Ils sont ce qui explique le tout à dimensions, ce qui est exigé par le tout à dimensions. Mais considérés en eux-mêmes et distinctement ils ne sont pas un tout à dimensions. Ils ne sauraient donc en eux-mêmes être perçus ou saisis et contrôlés par les sens. La raison seule les atteint. Elle ne les atteint qu'en raisonnant sur les données des sens; mais c'est elle, et non le sens, qui les atteint. Ils ne sont pas objet de raison scientifique ou expérimentale. Ils sont uniquement objet de raison philosophique ou de raison tout court.

Par conséquent, ici, les sens, les savants, l'expérience, n'ont plus à intervenir. Si l'on veut *atteindre les deux principes* dont nous parlons, si on veut *les voir*, il faut résolument faire acte de philosophe, acte de raison philosophique. Il est vrai, et *nous venons de le voir*, que par la raison philosophique, s'exerçant d'ailleurs sur les données les plus obvies, les plus irréfragables de la constatation sensible, l'existence des deux principes dont nous parlons s'impose avec la clarté du plein soleil intellectuel. Pour les nier, pour ne pas les reconnaître, il faut renoncer à la raison, il faut aveugler cette raison, il faut lui faire dire que deux choses contraires, contradictoires, s'expliquent par un même principe.

Évidemment, toute raison humaine consciente d'elle-même, ou sachant ce dont il s'agit et comprenant les termes du problème en question, affirme, affirme irréductiblement que cela ne se peut pas, qu'il n'est pas possible que l'être

corporel, le corps, le *tout à dimensions* soit un être simple, n'ayant qu'un seul principe constituant son essence ou sa nature. De toute nécessité, de la nécessité même du principe de contradiction, il faut avouer et reconnaître que l'être corporel, le corps, le tout à dimensions, existant dans la nature des choses, est un *être composé*, composé non pas seulement de parties quantitatives, car cela ne ferait qu'expliquer l'*étendue* en lui, mais *composé de parties essentielles*, de parties de nature, de deux parties d'ordre entièrement différent, bien qu'appelées à s'unir et à se compléter, ou plutôt appelées, par cela même qu'elles sont différentes, à s'unir et à se compléter pour constituer cet être mystérieux dont elles seront l'essence, la raison d'être, ce qui seul l'expliquera avec le double caractère qui est le sien d'être *étendu* et *un*.

Ces deux principes, ces deux parties essentielles, sans lesquelles le corps ne saurait être en lui-même ce qu'il est, et qui l'expliquent, qui l'expliquent adéquatement, puisqu'ils rendent raison des deux caractères sous lesquels le perçoivent nos sens dans sa réalité même, pourraient être appelés de tel nom que l'on voudrait. Ici, le nom sera nécessairement, comme, du reste, tous les noms qui nous servent à désigner les choses ou à exprimer nos pensées, d'ordre conventionnel. Et, en soi, cela importe peu. Ce qui importe, c'est qu'on s'entende sur la chose à signifier par le nom qu'on choisira. La chose à signifier, nous l'avons vu, c'est le double principe essentiel constitutif de la nature même du corps, de tout corps, de tout être corporel. Ce double principe irréductible l'un à l'autre, et tous deux également nécessaires pour constituer le corps, ne sont pas autres, nous l'avons vu, que, d'une part, le principe expliquant l'étendue; et, d'autre part, le principe expliquant l'unité.

Tous deux seront, manifestement, quelque chose d'ordre réel, puisqu'ils sont dans le corps, chose réelle, et qu'ils expliquent sa réalité. Mais, ni l'un ni l'autre ne sera, de soi, ou à le considérer comme principe de l'être corporel, — et nous ne les connaissons encore que sous ce jour, — quelque

chose qui se tienne tout seul et qui se suffise dans l'ordre de la réalité; puisque aussi bien, s'il était cela, chacun d'eux serait une réalité indépendante dans l'ordre de l'être corporel. Et toute réalité indépendante dans l'ordre corporel est un corps. Puis donc que chacun de ces principes est requis pour expliquer le corps et faire que le corps soit, aucun d'eux, pris tout seul ou séparément, ne peut être conçu comme étant une réalité qui se suffise ou qui puisse exister indépendamment de l'autre. Tous deux appartiennent à l'ordre du réel; mais aucun d'eux n'est ni ne peut être, dans l'ordre du réel, sans l'autre.

Il suit encore de là qu'aucun d'eux ne peut être imaginé par nous. C'est qu'en effet notre imagination ne saisit et ne nous représente que des réalités corporelles ou des images de ces réalités selon qu'elles existent ou peuvent exister indépendantes dans le monde des corps. Les principes des corps, dont nous parlons maintenant, quelque réels qu'ils soient, dans le monde des corps, puisque ce sont eux et eux seuls qui expliquent toute réalité existant à l'état de corps ou d'être corporel dans ce monde des corps, ne sont pas des corps ou des réalités, des unités quantitatives ou des choses à dimensions, existant indépendantes et formant un tout. Ils ne peuvent donc pas être saisis par les sens ou par l'imagination.

C'est la raison seule — comme nous l'avons déjà souligné, et l'on voit ici de nouveau la portée de notre remarque — c'est la raison seule, dans son domaine propre de raison philosophique, où ni les sens, ni l'imagination n'ont à intervenir, qui peut saisir et voir ces deux principes.

Mais elle les voit et les saisit avec toutes ces propriétés ou notes caractéristiques dont nous parlons en ce moment. Elle les voit comme étant d'ordre essentiellement réel, puisqu'ils constituent le dernier fond de réalité, de toute réalité du monde des corps. Mais elle les voit n'étant et ne pouvant être dans la réalité des choses que lorsqu'ils sont unis. Séparés, ils ne peuvent pas être. Bien plus, leur séparation, si

elle se produit — et nous aurons à voir plus tard ce qu'il en est, — amène, du même coup, la destruction de l'être *corporel* qu'ils constituaient par leur union. Tous deux sont requis pour que cet être soit. Il n'est que par leur union. Il cesse d'être, si on les sépare.

Encore est-il que leur fonction n'est pas la même, elle est toute différente, dans la constitution de cet être corporel qui est le résultat de leur union. Et il le faut bien, puisque c'est la nécessité même de cette différence radicale dans leur fonction qui nous les fait découvrir par la raison philosophique. L'un a pour fonction d'expliquer ou de réaliser l'étendue; l'autre, d'expliquer ou de réaliser l'unité.

Du même coup, nous pouvons entrevoir quelles seront leurs notes distinctives. Celui qui a pour fonction d'expliquer l'étendue sera le principe de tout ce qui a la raison ou le caractère de réceptivité ou de passivité dans l'être corporel. L'autre, au contraire, sera le principe de tout ce qui a la raison d'activité ou de détermination et de perfection dans ce même être corporel.

Et nous ne saisirons la nature de ces deux principes, même par l'intelligence, ou par la raison philosophique, qu'en saisissant les notes caractéristiques par lesquelles ils se manifestent à nous dans le corps qui tombe sous nos sens. Ce sera même par là, par les manifestations de ces notes caractéristiques plus ou moins diverses, plus ou moins variées et graduées dans les êtres corporels qui tombent sous nos sens, que notre raison philosophique pourra se formuler à elle-même une notion de la diversité de ces deux principes et de leur gradation dans l'ordre de la perfection parmi les divers êtres corporels qui constituent le monde des corps. Les corps ne seront connus par notre raison philosophique que dans la mesure où nous connaîtrons les deux principes essentiels qui les constituent; et ces principes seront connus de nous selon qu'ils se manifesteront à nous par les diverses notes ou les divers degrés de passivité ou de réceptivité et de détermination ou de perfection dans l'activité ou dans l'unité

et dans l'être que nos sens nous permettront de constater parmi les divers corps.

C'est donc bien la claire vue, par notre raison philosophique, des deux principes dont il s'agit, que consiste, pour nous, la connaissance philosophique du monde de la nature.

Mais parce que nous aurons à évoquer sans cesse la pensée de ces deux principes et à nous exprimer à leur sujet, il faut bien que nous ayons à notre usage des termes qui les traduisent. Nous avons déjà dit que, de soi, aucun terme ne s'imposait ; et qu'il dépendait de nous de les choisir, à titre conventionnel. Toutefois, il ne serait pas conforme à la nature de l'être humain que chaque individu modifiât selon qu'il lui plairait les termes qui traduisent nos pensées. Il en résulterait une indétermination de langage qui ferait que les hommes, dont le propre est de vivre en société et de mettre en commun leurs pensées, ne pourraient plus s'entendre et communiquer entre eux. Si donc il existe, parmi les hommes, des termes que l'usage, un usage légitime et autorisé, ait consacrés à l'effet d'exprimer et de traduire, en les désignant, les deux principes qui nous occupent et dont nous venons de voir, par la raison philosophique, l'existence et la nature au plus profond de l'être corporel, il sera sage, il sera nécessaire de conserver ces termes et d'en user toujours en parlant de ces deux principes ou de la nature des corps qu'ils constituent.

Or, il en est ainsi. Deux termes existent, consacrés par un usage autorisé entre tous, pour désigner les deux principes que la raison philosophique découvre au plus profond de tout être corporel. Ce sont les termes de *matière première* et de *forme substantielle*, ou, plus simplement et en abrégé, et par antonomase, les termes de *matière* et de *forme*. Le mot *matière* désigne le principe qui explique l'étendue, la réceptivité, la passivité, l'indétermination, l'imperfection dans l'être corporel. Le mot *forme* désigne le principe qui explique les caractères d'unité, de tout, de détermination, de perfection, d'activité qui se manifestent dans l'être corpo-

rel. Et les deux termes réunis *matière et forme* traduisent, dans sa complexité, ou dans sa composition foncière, essentielle, la nature du corps, selon qu'il appartient à la raison philosophique de la saisir et de l'exprimer.

On voit, tout de suite, comme nous l'avions déjà noté, l'importance de ces deux termes. Aussi bien peut-on dire qu'ils reviennent sans cesse dans le langage philosophique parmi les philosophes ou les penseurs qui relèvent du maître par excellence de la pensée humaine en cet ordre de la philosophie de la nature, Aristote.

Ce n'est d'ailleurs pas sans raison et d'une façon arbitraire, qu'Aristote a choisi ces deux mots pour désigner dans son fond la nature ou l'essence de l'être corporel. L'un des deux appartient à l'usage universel pour désigner le monde des corps. Nous disons tous, indifféremment, et dans le langage le plus usuel : *la matière* ou *les corps* ; *le monde de la matière*, ou *le monde des corps*. Non pas, toutefois, que le mot *matière* se prenne alors dans un sens identique à celui qu'on lui assigne, quand nous le prenons pour désigner un des deux principes essentiels de l'être corporel. Mais l'idée de l'un conduit à l'idée de l'autre. Et il en est de même pour le mot *forme*. Ce mot-là vient aussi très fréquemment dans le langage usuel parmi les hommes. On parle couramment de la forme des corps, entendant ce mot des linéaments ou des modalités extérieures des parties quantitatives de l'être corporel. Seulement, ici encore, le mot *forme* n'a pas le même sens que celui que l'on assigne dans le langage philosophique, quand on l'emploie pour signifier le second principe essentiel de l'être corporel. Et toutefois, si le sens n'est pas le même, il y a cependant entre les deux acceptions un certain rapport qui explique et justifie l'usage du même mot.

La forme, au sens usuel, indique les modalités extérieures des parties quantitatives, pour autant que ces modalités fixent l'aspect de ces parties. Il s'agit donc de ce qui précise, de ce qui détermine, de ce qui donne un certain être à ces parties quantitatives, si bien que le tout s'appellera du nom de cette

forme. C'est ainsi qu'un bloc de marbre, qui était d'abord sans nom précis ou déterminé, parce qu'il n'avait, si l'on peut ainsi dire, au sens où nous en parlons maintenant, aucune *forme* et qu'il était *informe, devient quelque chose de déterminé* et prend un nom spécial, dès là qu'il reçoit telle ou telle forme; par exemple, la forme de César, ou de Napoléon. Et l'on voit, tout de suite, le rapport de la forme ainsi comprise, à la forme, principe essentiel de l'être corporel. Les deux impliquent le caractère de détermination, de fixation dans l'être, eu égard à quelque chose qui était d'abord ou que l'on conçoit comme étant, au préalable ou de soi, indéterminé dans l'être, pouvant être ceci ou cela; mais n'étant, de soi, ni ceci ni cela, jusqu'à ce que la forme le détermine ou lui donne, en effet, d'être ceci ou cela. Toute la différence est que dans un cas il ne s'agit que d'être accidentel, pour ce qui est de la fixation ou de la détermination dans l'être; tandis que, dans l'autre, il s'agit d'être substantiel. Et, inversement, pour le mot *matière* appliqué au bloc de marbre ou à tout être corporel par rapport à la *forme* du langage usuel. Cette matière désignera non pas une partie substantielle d'être corporel, ou plutôt un principe essentiel exigeant, pour exister dans l'ordre de l'être corporel, un autre co-principe essentiel; mais un être corporel substantiel, existant en soi, n'étant indéterminé que dans l'ordre de telle ou telle modalité ou mode d'être accidentel. Au contraire, la matière, au sens philosophique, selon qu'elle se distingue de la forme dans le même sens, n'est qu'un principe d'être, non un être, proprement dit. Mais ce principe dit, à l'être proprement dit ou pur et simple et substantiel, un rapport analogue à celui de la matière entendue au sens usuel par rapport à la forme d'ordre accidentel.

Et c'est à cause de cette analogie de rapport qu'Aristote a pris ces mêmes mots, tirés du langage courant, et les a fait servir à désigner la réalité d'ordre philosophique qu'il s'agissait d'exprimer.

Aussi bien est-ce par la notion de matière et de forme au

sens ordinaire de ces mots que nous pouvons arriver à une certaine notion de la matière et de la forme prises dans le sens philosophique. Pour les distinguer, quand on veut préciser le sens de ces mots, on désigne la matière, prise au sens philosophique, par les mots de *matière première*; et la forme, par les mots de *forme substantielle*. Du même coup, en effet, la matière, principe du corps, est distinguée du corps lui-même, qui, désigné par le mot matière, équivaut alors à ce que nous appellerons la *matière seconde*; et la forme substantielle se distingue de la forme accidentelle : l'une, fixant son sujet indéterminé dans l'être corporel pur et simple; l'autre, le supposant déjà fixé dans cet être corporel, mais lui donnant telle ou telle modalité d'ordre secondaire.

Ce même rapport des deux mots appliqués à la matière première et à la matière seconde, ou à la forme substantielle et à la forme accidentelle, nous permet de saisir, dès maintenant, et sur le vif, deux autres termes, d'ordre usuel eux aussi et d'ordre philosophique, qui n'auront pas moins d'importance, dans l'économie de la science philosophique, que les termes de *matière* et de *forme*. Leur importance est d'ordre plus transcendant. Car si nous en retrouvons l'usage dans l'ordre du monde corporel, comme pour les termes de *matière* et de *forme*, il dépasseront les limites de ce monde corporel et s'appliqueront au monde même de l'ordre incorporel ou spirituel que nous aurons à étudier dans la suite.

Ce sont les termes *puissance* et *acte*. Ils sont, dans l'ordre de l'universalité des choses, le pendant des termes *matière* et *forme* dans l'ordre des choses corporelles, même à prendre ces termes au sens du langage usuel.

Avant que le bloc de marbre, *matière* de la statue de César, eût reçu la *forme* de César, il *pouvait* la recevoir; s'il n'avait pu la recevoir, il ne l'aurait jamais reçue. Mais, s'il pouvait recevoir la forme de César, puisqu'il l'a reçue, il *pouvait* en recevoir bien d'autres, une infinité d'autres. Le même bloc de marbre, en effet, au lieu de devenir une statue de César,

aurait pu devenir la statue de Napoléon, ou de n'importe qui. Même après qu'il a reçu la forme de César, il *pourrait* en recevoir d'autres, si on le modifiait : il cesserait d'être la statue de César, et deviendrait la statue d'autre chose.

C'est ce qu'on veut signifier, quand on dit que le bloc de marbre était ou est encore *en puissance* à telle ou telle chose, à telle ou telle forme, à tel ou tel être accidentel. Quand, au contraire, il est devenu, dans l'ordre de l'être accidentel, cette chose ou cette autre, ayant reçu sa forme, on dit qu'il est cette chose *en acte*. Par où l'on voit que ces termes *puissance* et *acte* se disent en fonction du fait d'être. Ce qui *n'est pas* encore, mais *peut être* est dit être *en puissance*. Ce qui est en fait est dit être *en acte*. Le mot *acte* ne se prend donc pas, ici, dans le sens d'*action*, mais dans le sens d'*être*.

Et comme il est deux sortes d'être : l'être accidentel et l'être substantiel, c'est par rapport à l'un et à l'autre que nous pourrons user des termes *puissance* et *acte*. Le bloc de marbre, avant d'être la statue de César, *pouvait* le devenir ; il l'était *en puissance*. Quand il l'est devenu, en recevant la forme accidentelle de statue de César, il est cette statue *en acte*. Mais, pareillement, et dans un sens plus profond, si nous supposons que la matière même de marbre, ou l'être corporel que nous appelons de ce nom n'ait pas toujours été *marbre*, ou qu'il ne doive pas toujours l'être, nous dirons que le marbre a été *en puissance* par rapport au fait d'être marbre. Il était en puissance, puisque, par hypothèse, il n'était pas encore et que cependant il pouvait être, puisque maintenant il est.

Encore est-il que dans ce cas et à l'entendre en ce sens plus profond, le terme *puissance* pourra se présenter avec une double acception. Il pourra signifier une possibilité d'être, pour le marbre, avant qu'il soit, uniquement en raison d'une puissance active ou d'un pouvoir existant quelque part ou en quelque sujet capable de produire ce marbre, avec la simple connotation de non-impossibilité à être produit, du côté du marbre ; ou, même, une possibilité d'ordre passif existant

quelque part, dans la réalité des choses, conjointement avec la possibilité ou la puissance et le pouvoir au sens actif existant quelque part en un sujet donné capable de produire ce marbre, en faisant passer de la puissance à l'acte, la possibilité au sens passif existant parmi les choses : comme l'artiste fait passer de la puissance à l'acte, dans l'ordre accidentel, le bloc de marbre existant bloc de marbre et pouvant devenir statue de César, quand, de fait, par son action, il produit dans ce bloc de marbre l'image ou la forme de César.

Les termes *puissance* et *acte* se diront dans les deux cas. Mais, comme pour les termes *matière* et *forme*, leur sens ne sera pas le même. Il sera plus obvie, plus apparent, pour nous, dans l'ordre accidentel; parce que, dans ce cas, nous avons un sujet préalable qui existe en lui-même, formant un tout d'ordre corporel et tombant ou pouvant tomber sous nos sens. Le bloc de marbre est là devant nous; et nous voyons très bien qu'il y a en lui la possibilité réelle de recevoir la forme accidentelle qui lui donnera d'être *en acte* ce qu'il n'est encore qu'en *puissance* : une statue de César. Ici, la *matière* ou la *puissance* est plus *réelle* que la *forme* ou l'*acte*. La matière est un tout d'ordre substantiel; la forme est d'ordre accidentel. Cette forme ne donne pas au bloc de marbre d'être purement et simplement. Il *est* en dehors d'elle. Il *est marbre*. Ce qu'il recevra d'elle, ce sera non pas d'être purement et simplement, mais d'*être statue de César* : et ce n'est là qu'un être d'ordre accidentel.

Dans l'ordre essentiel, c'est exactement le contraire. La *matière* ou la *puissance* se dit par rapport à l'être pur et simple. D'où il suit que cette matière ou cette puissance, sans la *forme* ou l'*acte*, n'*est pas*, dans l'ordre de l'être pur et simple. Pour que cette matière ou cette puissance *soit*, il faut, de toute nécessité, que la forme ou l'acte lui donne d'être. La forme ou l'acte sont ici, dans l'ordre d'*être* pur et simple, ce qu'était la forme ou l'acte de la statue, pour le bloc de marbre, dans l'ordre d'être *telle statue* ou la *statue*

de tel personnage. Seulement, tandis que tout à l'heure nous pouvions saisir le bloc de marbre en lui-même, indépendamment de la forme qui devait lui donner d'être la statue de tel personnage, ici, quand il s'agit de la matière ou de la puissance dans l'ordre de l'être pur et simple, nos sens ne peuvent rien saisir, puisque aussi bien nos sens ne peuvent saisir que ce qui est d'un être pur et simple, dans l'ordre des choses corporelles. Notre raison elle-même ne peut s'en faire une idée que par voie d'analogie. Car pour se faire l'idée d'une chose, elle a besoin de se la représenter, d'une certaine manière, selon que les choses sensibles, d'où partent toutes nos connaissances, tombent, dans leur réalité concrète, sous les sens.

Et telle est bien la raison profonde qui explique qu'une chose aussi simple, aussi nécessaire, aussi obvie aux yeux de la raison philosophique, que ces termes de *matière* et de *forme*, de *puissance* et d'*acte* et les concepts ou notions qu'ils expriment selon qu'on les applique à la nature de l'*être corporel* ou même de l'*être* en soi, demeurent si ignorés ou si méconnus de tant d'esprits, parmi les hommes, même parmi ceux qui se flattent d'être des penseurs et des philosophes.

Saint Thomas nous fait souvent remarquer que c'est pour n'avoir pas su pénétrer jusqu'à ces réalités essentielles, ou plutôt jusqu'à ces principes essentiels de la réalité, que les anciens philosophes naturalistes se sont renfermés dans le monde de la matière et des corps. Il en faut dire autant des savants ou philosophes modernes, qui demeurent plongés, eux aussi, dans le matérialisme, pour n'avoir pas su pénétrer, par leur raison, jusqu'à la vérité de ces mêmes principes.

Aussi bien la gloire la plus pure d'Aristote, au témoignage de saint Thomas, celle qui le place au premier rang et absolument hors de pair dans l'ordre de la pensée philosophique, c'est d'avoir été le premier à distinguer, par sa raison, en les appliquant à la nature des êtres corporels et à la nature de

l'être substantiel, où qu'il se trouve, les concepts ou plutôt les réalités que désignent les concepts ou les termes de *matière* et de *forme* pour les êtres corporels, de *puissance* et d'*acte*, pour tout le domaine de l'être.

Retenons ces quatre termes, dont nous venons de préciser le sens philosophique, sens d'ailleurs si simple et si obvie.

A eux seuls, ils sont toute la philosophie.

II

LE MOUVEMENT

Notre premier regard jeté sur ce qui nous entoure, et dont la nature sera aussi la nôtre, nous a fait constater la réalité du corps, la réalité des corps, c'est-à-dire de quelque chose qui est *étendu*, d'*êtres* ou de *choses à dimensions*. Et cette constatation, scrutée par notre raison philosophique, nous a amenés à conclure que ces êtres, ces choses, ces réalités corporelles, dans la mesure même où elles étaient, portaient en elles *deux principes essentiels*, appelés par Aristote, avec une souveraine sagesse, des noms de *matière première* et *forme substantielle*.

Si tous les êtres corporels que nous constatons autour de nous et auxquels nous appartenons nous-mêmes, — puisque nous aussi nous sommes des êtres étendus, des *êtres à dimensions*, — étaient identiques et immobiles ou immuables, nous n'aurions pas d'autre recherche à faire au sujet du monde des corps. Notre étude philosophique du monde de la nature serait terminée.

Mais il n'en va pas de la sorte. Dans ce monde des corps auquel nous appartenons nous-mêmes, nous constatons des différences notables, et, aussi, de nombreux, de continuels changements.

Dans l'ordre même de ce *quelque chose à dimensions* par où nous avons d'abord saisi, comme sous son caractère le plus obvie, le plus manifeste, le plus universel, la réalité

frappant nos sens, une très grande diversité nous apparaît, dès que nous y appliquons nos sens et le regard de notre esprit. Les dimensions de ces *êtres à dimensions* ne sont pas les mêmes pour tous. La terre qui nous porte, considérée dans son ensemble ou d'une façon globale, nous apparaît comme une vaste masse, distincte elle-même, de l'atmosphère que nous respirons et dans le prolongement de laquelle nous voyons d'autres corps avec des aspects d'étendue très variés : le soleil, la lune, les étoiles. Sur la terre elle-même, que de diversités, toujours dans ce seul ordre de l'étendue ou des dimensions ! Les montagnes, les rochers, les arbres, les plantes, les animaux, pour ne parler que des unités les plus saillantes, les plus immédiatement saisissables dans l'ordre des choses de la nature, nous apparaissent avec une infinie variété.

Mais il n'y a pas que cette diversité de dimensions parmi les êtres du monde corporel. Il y a aussi la diversité des aspects, comme forme extérieure, comme couleurs, comme propriétés affectant nos divers sens. Et, en même temps que tout cela, parmi ces divers êtres, des changements nombreux et de diverses sortes.

Évidemment, tout cela demande à être considéré par nous : non pas seulement pour en connaître le détail, et le classer ou l'utiliser, comme pourra le faire le savant dans l'ordre de la science expérimentale, au sens où nous l'avons déjà définie ; mais aussi et plus encore, en un sens plus profond, plus important, pour saisir les différences essentielles de ces divers êtres dans leurs grandes catégories, afin de découvrir, selon qu'il appartient à la raison philosophique d'y vaquer, la hiérarchie des êtres qui constituent ce monde extérieur. C'est par cette nouvelle étude que nous pourrons saisir le jeu véritable ou la fonction respective des deux principes essentiels que notre première étude nous a révélés comme se trouvant au fond de tout être corporel et constituant son essence.

La connaissance du monde de la nature changera du tout

au tout, selon qu'on ramènera ce monde de la nature à un ensemble de groupements moléculaires diversifiés entre eux par de simples figurations dues au mouvement fortuit de molécules absolument identiques dans le fond de leur substance ; ou à des jeux de matière et de forme amenant continuellement, dans cet univers, les transformations les plus essentielles, les plus profondes, les plus radicales.

Et les deux conceptions ont existé. Elles existent encore. L'une fut celle de Démocrite, chez les anciens Grecs ; et il semble bien qu'à elle se ramène, en dernière analyse, la conception la plus répandue parmi les savants modernes qui ne s'occupent que de science expérimentale. L'autre est celle que nous devons à Aristote et que le génie de Thomas d'Aquin a mise en lumière avec une telle force et un tel éclat que le renouveau de la pensée philosophique contemporaine ne l'appelle plus que de son nom : le thomisme.

Les deux conceptions vont nous apparaître tout de suite avec leur différence essentielle, dans la considération ou l'étude du phénomène qui s'impose à nous, dès que nous jetons un regard sur le monde des corps où règne l'étendue.

Ce phénomène est celui du mouvement.

Qu'il y ait du mouvement dans le monde, nos sens en témoignent de la façon la plus manifeste. N'est-ce point par le mouvement du ciel ou de la terre que nous constatons la diversité du jour et de la nuit? Et, sur la terre, autour de nous, sinon même en nous, n'est-ce pas la constatation ininterrompue, incessante, du mouvement, des mouvements les plus variés, les plus divers?

Il y a, d'abord, ce mouvement qui consiste, pour les êtres corporels qui nous entourent, et aussi pour nous-mêmes, à *changer de place*, à *changer de lieu* : ce qui a fait donner à cette sorte de mouvement le nom de *mouvement local*.

Il est essentiel à ce mouvement, considéré en lui-même et comme tel, ou sous la seule raison de mouvement local, d'impliquer un sujet qui *ne change en rien en lui-même*. S'il y a changement, pour lui, ce changement est tout extérieur.

C'est, simplement, comme le mot même l'indique, un changement *de lieu*, un changement *de place*. Le sujet était *ici*. Quand il a été mû, il n'est plus *ici*; il est *là*; il est *ailleurs*. Et, pendant qu'il est soumis au mouvement, ou qu'il est sous le coup de ce mouvement, il n'a pas de lieu ou de place *stable*; de la place qu'il avait d'abord, il tend à avoir une autre place qu'il n'a pas encore. Si même nous le supposons toujours en mouvement, il lui sera essentiel, en tant que mû, de *n'avoir jamais de place stable*. Et s'il avait toujours été en mouvement, il n'aurait jamais eu de place stable; comme il n'en aurait jamais, non plus, s'il devait toujours être en mouvement.

Mais, à ne considérer que cette raison de mouvement local, le sujet de ce mouvement, aurait-il toujours été et devrait-il être toujours en mouvement, ne changerait absolument en rien au-dedans de lui-même ou en ce qui serait de lui : il resterait toujours ce qu'il est.

Si donc il n'y avait que ce mouvement dans le monde de la nature ou des corps, tout ce qui est dans ce monde de la nature ou des corps demeurerait à tout jamais identique.

En est-il ainsi ?

Le prétendre serait nier l'évidence.

S'il est un fait d'observation constante et universelle, c'est que, dans notre atmosphère, et sur la terre qui nous porte, et dans tout ce qui nous entoure, et en chacun de nous, des changements continuels se produisent : non plus des changements de place ou de lieu; mais des changements d'*être* ou d'*état*. Au cours d'une même journée et quand le soleil est toujours dans notre hémisphère, il arrive que l'aspect du ciel change complètement. Il était clair ou serein et calme; il devient obscur, chargé de nuages, sillonné d'éclairs, bouleversé par la tempête. La surface de la terre change du tout au tout, selon que le printemps paraît ou que l'hiver sévit. Les plantes, les arbres, les animaux, les hommes, naissent, grandissent, vieillissent, meurent et disparaissent.

Assurément, on ne saurait dire, de tous ces divers êtres, qu'ils restent identiques, qu'ils ne changent pas.

Et aussi bien n'est-il personne qui le dise. Toutefois, l'on est loin de s'entendre sur le sens qu'on donne à ce mot *changement*, en l'appliquant ainsi à ces divers êtres. C'est même ici et sur ce point que s'accusent tout de suite les deux conceptions radicalement différentes que nous signalions tout à l'heure : la conception de Démocrite et de beaucoup de savants modernes; et la conception d'Aristote, incarnée aujourd'hui dans le thomisme.

Les premiers veulent que même les changements dont il s'agit se ramènent à de simples manifestations de mouvement local. Pour eux, ces êtres qui nous paraissent changer en eux-mêmes et changer d'un changement radical, changent bien, en effet. Mais, s'ils ont été formés ce qu'ils sont et ce que nous les percevons être en eux-mêmes par nos sens, et tout le temps qu'ils apparaissent ainsi, et quand ils cessent d'être ce qu'ils nous apparaissaient, tout s'explique, en dernière analyse et dans la vérité, par de simples mutations d'ordre local portant sur ces parties minuscules qui sont le dernier fond du monde matériel. Démocrite les appelait des atomes. Aujourd'hui on les appelle des noms que nous avons déjà entendus : ions, éons, électrons ou autres unités du même genre.

On voit les conséquences d'une telle position.

Il suit de là, premièrement, que tous ces êtres qui nous apparaissent dans le monde des corps et que nous appelons de noms si divers, depuis les astres du firmament jusqu'aux variétés qui sont autour de nous sur notre terre, sans que nous-mêmes en soyons exceptés, — tous ces divers êtres ne sont pas, en eux-mêmes et comme tels ou sous leur raison propre, des êtres *substantiels*. Ce ne sont pas des substances, des êtres qui soient véritablement un, et, par suite, des *êtres* qui *soient*, à parler purement et simplement. Ce ne sont que des agrégats, des agrégats formant un tout accidentel, composé de parties accidentellement unies ou plutôt rapprochées.

les unes des autres, un peu comme le tas de pierres ou le tas de grains de sable, à la seule différence que les parties seraient plus minuscules, plus imperceptibles dans la division actuelle, et plus étroitement rapprochées.

On le voit; c'est la question du contigu que nous retrouvons ici, appliquée aux divers êtres, quelle que soit leur nature et leur diversité.

Mais comment parler de *nature* pour ces divers êtres ? Ce mot n'a plus de sens. Ou il ne signifie plus que la modalité accidentelle et tout extérieure de telle figure géométrique dans le groupement des parties minuscules de la matière juxtaposées.

A vrai dire, dans cette conception, il n'y a à pouvoir être appelés du nom d'*êtres* purement et simplement, que ces parties minuscules de la matière. Elles seules sont des substances, — à condition toutefois qu'au moins pour elles on admettra le continu et l'unité pure et simple : ce qu'il faut, à tout prix, sous peine de ruiner complètement le monde des corps et de l'étendue, comme nous l'avons montré dans notre étude des corps. La plante, l'animal, nous-même nous ne sommes que des agrégats accidentels de ces uniques substances.

Une seconde conséquence de la position dont il s'agit est que ces parties minuscules auxquelles se ramènent tous les êtres du monde matériel, non seulement forment seules les substances du monde des corps, tout le reste n'étant que des agrégats accidentels, mais, de plus, sont immuables, en elles-mêmes, nécessaires, incorruptibles. Elles sont bien sujettes au changement et soumises au mouvement. Mais ce changement n'est qu'un changement de lieu ou de place; ce mouvement n'est qu'un mouvement local. Or, nous l'avons dit, le mouvement local, par définition, laisse absolument intact en lui-même le sujet de ce mouvement. Il ne le modifie en rien. Ce sujet du mouvement local reste en lui-même absolument inchangé, inaltéré, de tout point identique.

Et donc, avec cette position, il n'y a plus aucun change-

ment *de substance* dans le monde des corps. Il n'y a même pas de changement dans ce qu'on appellerait les accidents ou l'être accidentel de la substance; puisque tout changement accidentel est ordonné de soi au changement de la substance : il est comme le commencement de ce changement.

Du même coup disparaît tout le domaine ou l'objet des sciences qui se rattachent à la chimie. Il ne reste plus que la science de la physique, entendue au sens de la simple étude du mouvement local.

Il n'y aura pas, non plus, à parler d'ascension parmi les divers êtres du monde de la nature ou des corps. La perfection des êtres ne consistera plus dans leur forme, qui n'est qu'une figure accidentelle de groupements de molécules; et ce ne sera pas à connaître ces formes que consistera la perfection de la science. La vraie perfection de l'être et de la science consistera à retrouver la partie minuscule qui est la seule vraie substance, et en dehors de laquelle tout le reste n'est que pur artifice sans consistance et sans portée.

Combien différente, en elle-même et dans les conséquences qu'elle entraîne, nous apparaît la position aristotélicienne et thomiste!

Ici, vraiment, nous rentrons dans le sens des choses selon que la raison la plus profonde, la plus haute, la plus universelle, la seule cohérente, obligera toujours l'homme qui pense à le découvrir et à le proclamer.

Pour Aristote et pour saint Thomas, il n'y a pas que du mouvement local dans le monde des corps. Ce mouvement local existe; et il est même à la base de tous les changements parmi les êtres corporels. Mais il n'est pas le seul. Deux autres sortes de mouvements existent, manifestés dans la nature, et, d'une certaine manière, perçus par nos sens. Il faudrait, du reste, les appeler plutôt du nom de *mutation* ou de *changements*, réservant le mot *mouvement*, dans son acception pure et simple, pour les changements de place ou de lieu, c'est-à-dire pour le mouvement local.

Le premier de ces deux autres changements, constatés par nous dans le monde de la nature, est le changement, qui n'est plus, comme le changement de lieu, un simple changement extérieur, sans affecter en rien le sujet du changement lui-même. Ce nouveau changement affecte le sujet en lui-même. Il l'affecte dans son être accidentel, en supposant, bien entendu, que ce sujet du mouvement ou du changement dont il s'agit n'est pas lui-même quelque chose de purement accidentel ou une simple disposition de parties matérielles, au sens de Démocrite ; car, dans ce cas, nous l'avons dit, il n'y aurait pas à parler de sujet de changement ou de mouvement, si ce n'est pour les parties elles-mêmes qui formeraient ce tout accidentel. L'être dont nous parlons maintenant et que nous disons être sujet du nouveau mouvement ou du nouveau changement qui nous occupe, est nécessairement un être substantiel, une substance, une substance corporelle, constituée par les deux principes essentiels qui doivent se trouver en tout être corporel. C'est une substance, une substance qui existe dans le monde des corps, et qui a, découlant de ses deux principes essentiels, des propriétés distinctes de ces principes et qui s'appellent, de ce chef, des accidents : quantité ou étendue ; et qualités actives ou passives.

Le nouveau mouvement ou changement dont nous parlons a pour objet ces propriétés accidentelles existant dans l'être corporel comme découlant de ses principes essentiels ou pouvant se trouver en lui en raison de ces principes. Telles seront, pour tel être corporel donné, son étendue ou ses dimensions, sa forme extérieure ou sa figure, sa couleur, son pouvoir de rayonnement autour de lui sous forme de lumière, de chaleur, d'odeur, de saveur même, et toutes autres propriétés plus ou moins accessibles à la perception de tel ou tel de nos sens.

Qu'un être corporel soit modifié ou changé eu égard à quelqu'une de ces propriétés, à quelqu'un de ces modes d'être accidentels qui sont en lui et qui l'affectent, nous

dirons qu'il est mû ou qu'il change, non plus dans l'ordre du mouvement local, puisque aussi bien il ne change peut-être pas de lieu ou de place, — mais dans l'ordre de son être accidentel, de telle sorte qu'il *devient autre*, tout en restant lui-même dans son fond substantiel. De grand il devient petit, ou de petit il devient grand ; de blanc il devient noir ou rouge, ou de toute autre couleur ; de froid il devient chaud, ou inversement. Il devient *autre* (en latin *alterum*). Et, à cause de cela, nous disons qu'il est altéré. Aussi bien le mouvement ou le changement dont il s'agit s'appelle *mouvement d'altération*.

Ce mouvement porte, comme nous venons de le dire, sur l'être accidentel, sur les formes accidentelles de l'être qui en est le sujet.

Mais, dans cet être qui est ainsi le sujet de ce mouvement d'altération, il n'y a pas que son être accidentel. L'être accidentel lui-même repose sur l'être substantiel, sur la substance constituée par les deux principes essentiels que nous savons être le fond même de tout être corporel.

Une nouvelle question se pose donc maintenant au regard du philosophe. Et c'est de savoir si, dans le monde corporel, en plus du mouvement local, et du mouvement même d'altération, ne se trouve pas un autre mouvement, un autre changement, une autre mutation, qui porterait, non plus sur la modification tout extérieure du lieu ou de la place que le corps occupe, ni même sur la modification, encore superficielle, de telle ou telle condition ou qualité accidentelle, affectant l'être de ce corps, mais sur le fond même de ce corps, sur sa substance, sur ses principes essentiels.

Et l'on voit la portée de cette question. Si, en effet, un tel mouvement existe, si l'être corporel peut être changé quant à son dernier fond, quant à son être substantiel, et si notre raison se rend compte ou prend conscience qu'il en est ainsi, alors tout s'illumine des plus vives clartés dans le monde de la nature. Les transformations incessantes qui se produisent parmi les êtres du règne minéral, et, plus encore, dans

le règne végétal ou animal, prennent tout leur sens. Il s'agit de transformations qui permettent aux êtres supérieurs d'utiliser les êtres inférieurs pour le plein et parfait épanouissement de leur nature à l'effet d'amener ou d'assurer, dans sa radieuse harmonie, la hiérarchie des divers êtres qui constituent l'univers matériel. C'est ainsi que le minéral transformé passe dans la nature du végétal ; et celui-ci, à son tour, fait vivre l'animal.

Or, nul doute qu'il n'en soit ainsi aux yeux de la saine raison. Le puissant génie d'Aristote a mis cette vérité dans tout son jour.

Il a su découvrir, dans les deux principes essentiels qui constituent le corps, la possibilité et les conditions intrinsèques du changement dont il s'agit.

Nous avons vu, en effet, que tout corps était essentiellement composé de deux principes : l'un, principe d'étendue et de passivité, que nous avons appelé du nom de matière première ; l'autre, principe d'unité et d'activité, que nous avons appelé du nom de forme substantielle. L'union de ces deux principes amène l'existence de l'être corporel dans sa substance que revêtent toujours les propriétés accidentelles découlant de ces deux principes ou en harmonie avec eux : telle, l'étendue avec ses configurations propres ; telles aussi les qualités qui permettront à l'être corporel d'entrer en rapport d'action ou de passion avec les autres êtres corporels.

Or, c'est au moment où l'être corporel entre ainsi en rapport d'action ou de passion avec les autres êtres corporels que se produit, pour lui, la possibilité d'altération dont nous avons déjà parlé, faisant que sous l'action d'un autre être corporel il est modifié, *altéré* dans ses propres qualités accidentelles. Et comme ces qualités accidentelles sont au service de la substance qui les porte et de qui elles découlent en quelque sorte, dans la mesure où le mouvement d'altération se prolongera et deviendra plus intense, plus profond, il se pourra que l'être substantiel lui-même du corps ainsi altéré finisse par se trouver atteint, au point d'en être ébranlé

et même ruiné ou détruit. Cette destruction se produira du seul fait que les deux principes essentiels qui constituent ce corps cesseront d'être unis. De même que l'union des deux principes, matière première et forme substantielle, constituait l'être de ce corps; de même leur séparation constituera sa destruction ou son non-être.

Toutefois, cette destruction ne sera jamais une annihilation. Elle ne sera qu'une transformation; mais une *transformation substantielle*. Et cela veut dire qu'à la première substance corporelle succède une nouvelle substance corporelle. Tout ne sera pas entièrement nouveau dans cette nouvelle substance corporelle. Quelque chose de la première se retrouvera en elle. Mais quelque chose qui ne devra pas être conçu à la manière d'un corps ou d'un être corporel. Dans ce cas, en effet, il n'y aurait point production d'une nouvelle substance corporelle; il n'y aurait simplement que disposition nouvelle dans un nouveau tout d'une substance corporelle préexistante. Et le nouveau tout ne serait plus qu'un tout accidentel.

Pour que nous ayons une substance nouvelle, il faut que la substance précédente ait cessé d'être elle-même, sans que cependant tout ce qui faisait partie d'elle-même ait été détruit.

Ce qui reste ainsi d'elle-même c'est un de ses principes essentiels, celui des deux qui était en elle, mais qui ne la constituait pas elle-même comme principe formel spécifique. Et c'est le principe que nous avons appelé la matière première.

Lors donc qu'un être corporel quelconque est détruit dans le monde de la nature, il demeure toujours de lui sa matière première. Et c'est parce que cette matière première perd sa première forme substantielle pour en acquérir une nouvelle, que le premier être corporel se trouve détruit et fait place à un nouvel être corporel, appelé d'un nom nouveau, celui-là même de la nouvelle forme substantielle qui le constitue maintenant et le spécifie.

Voilà, dans son exposé très simple et si pleinement satisfaisant pour la raison philosophique travaillant sur les données les plus obvies et les plus constantes de nos sens, la pensée d'Aristote et de saint Thomas sur le plus profond des changements qui existent dans le monde matériel.

Cette pensée est la seule qui puisse satisfaire la saine raison philosophique.

Comment donc se fait-il qu'elle n'ait pas été connue de tous, dès que la raison humaine s'est appliquée à fixer et à préciser la nature des mouvements constatés dans le monde des corps ? Comment se fait-il qu'à tout le moins elle n'ait pas été et qu'elle ne soit pas acceptée de tous, après que le génie d'Aristote l'a eu formulée parmi les hommes ?

Saint Thomas nous a déjà fourni la réponse à cette double question.

Il en est de la transformation substantielle comme de la forme substantielle elle-même et de la matière première. Les sens ne sauraient les percevoir, bien que, sous un certain aspect, ils en rendent témoignage. Et, par suite, l'imagination, qui est rivée aux perceptions sensibles, ne saurait se les représenter ou s'en former une image. Les sens et l'imagination ne perçoivent ou ne se représentent que des corps, des êtres corporels. S'ils saisissent des changements, des mutations, c'est toujours en raison d'un sujet qui existe en soi, dans le monde des corps. Ils perçoivent le mouvement local pour autant qu'ils perçoivent un sujet corporel, un corps existant en soi, au dehors, sous le coup d'un changement de place ou de lieu. Pour le mouvement d'altération, ils le perçoivent encore, mais plutôt en raison du mouvement local qui est à la base, selon que les dimensions d'un sujet corporel varient, ou sa couleur, ses propriétés sensibles extérieures.

Dans le cas du mouvement de transformation substantielle, les sens ne perçoivent qu'une chose, que tel sujet corporel cesse d'être ou qu'un nouvel être corporel apparaît. Ils perçoivent aussi que ce n'est pas d'une façon absolue ou

quant à tout son être que tel sujet corporel disparaît ou apparaît dans le cas de la destruction du premier et de la production du second. Quand le morceau de bois est jeté au feu, le bois n'est plus ; mais il reste de la cendre. Et si, au moment de la moisson, on recueille un épi, c'est parce qu'un grain de blé avait été jeté en terre.

Toutefois, si les sens perçoivent les deux termes du mouvement, ou le double état du corps ainsi changé, pour autant qu'il était d'abord et qu'il n'est plus ensuite sous sa raison de tel corps, de tel être corporel, de telle substance corporelle, ils ne perçoivent pas, ils ne peuvent pas percevoir les conditions intrinsèques de ce changement essentiel. Ce changement essentiel, en effet, porte sur les principes du corps, selon qu'ils sont en eux-mêmes distinctement et séparément ; puisque aussi bien le mouvement dont il s'agit consiste à les séparer l'un de l'autre, ou à faire qu'un nouveau principe remplacera l'un des deux. Les sens qui ne perçoivent que les corps, non les principes des corps, ne peuvent donc pas, absolument pas percevoir le mouvement dont il s'agit. Ils n'en perçoivent que les extrêmes ou les termes, ce qui était avant et qui n'est plus après, avec ceci pourtant qu'il en reste quelque chose, mais qui est autre chose, puisqu'on l'appelle d'un nouveau nom ; ou ce qui est maintenant et qui n'était pas auparavant, mais qui cependant était précédé de quelque chose qui explique sa nouvelle venue.

Dans le changement accidentel qu'est le mouvement d'altération, les sens peuvent saisir les conditions du mouvement, pour autant que le sujet corporel demeure le même, toujours accessible à la perception des sens et que la modification accidentelle qu'il subit tombe elle-même sous les sens. Tel le bloc de marbre qui était d'abord informe, et qui, transformé par l'artiste, devient ensuite la statue de César.

Et, aussi bien, est-ce par là, par l'image ou la vue d'une transformation accidentelle, que notre raison peut être amenée à concevoir, d'une certaine manière, ou à se représenter intellectuellement la transformation substantielle. De

même, en effet, que dans la transformation accidentelle il demeure, au témoignage même de nos sens, un sujet qui reste identique et sans changer en lui-même sous de multiples formes accidentelles; de même, dans la transformation substantielle, nous concevons un certain sujet demeurant toujours identique dans son dernier fond, malgré tous les changements qui se produisent en lui. Seulement, à la différence de la transformation accidentelle, le fond qui demeure ici n'est pas un sujet existant en lui-même, dans l'ordre des êtres corporels. Et voilà pourquoi nos sens ne le perçoivent pas, ne peuvent pas le percevoir, ni notre imagination se le représenter. Mais notre intelligence le saisit, parce qu'*il faut qu'il soit pour expliquer ce que nos sens perçoivent.* Dès là, en effet, qu'un être corporel change non plus seulement dans ses formes accidentelles, mais jusqu'à cesser d'être lui-même, jusqu'à perdre son nom; et que, cependant, tout ce qui était de cet être n'est pas détruit, qu'il en reste quelque chose, un quelque chose qu'on retrouve en un autre être radicalement distinct du premier, notre raison en conclut inéluctablement que des deux principes essentiels qui constituaient ce premier être corporel, l'un, celui-là même qui spécifiait cet être et lui donnait son nom, a disparu pour faire place à un autre qui constitue une autre espèce et donne un nouveau nom, et que l'autre est celui en qui s'est fait ce changement ou cette substitution, comme le bloc de marbre est le sujet en qui se font les changements et les substitutions de formes accidentelles.

Encore un coup, rien de plus rationnel, de plus exigé par la saine raison, qu'une telle doctrine; mais rien non plus qui soit davantage hors de la prise ou du contrôle des sens. Rien, par conséquent, qui soit plus essentiellement d'ordre philosophique et hors des limites de la science expérimentale. Les sens et l'expérience ne peuvent pas plus saisir sur le fait ou en soi la transformation substantielle qu'ils ne peuvent saisir la forme substantielle elle-même et la matière première.

De là vient que les anciens philosophes naturalistes n'ont

jamais soupçonné cette doctrine, habitués qu'ils étaient à ne tenir pour réel que ce qui tombait sous les sens ou pouvait être imaginé. Et de là vient aussi que cette doctrine est aujourd'hui encore si peu comprise de tant d'esprits, surtout dans le monde de la pure science expérimentale, ou de la philosophie qui a le tort de ne pas distinguer assez l'objet de la raison, de celui de l'expérience sensible.

Et, pourtant, outre qu'elle seule répond aux exigences de la saine raison philosophique, elle est aussi la seule qui donne aux sciences de la nature leur dignité foncière. Nous avons déjà fait remarquer que si tout se ramenait, dans le monde de la nature, à de simples déplacements d'atomes ou de molécules formant des configurations accidentelles, dont la diversité constituerait la seule raison de la diversité des êtres de la nature, l'objet des diverses sciences ne serait plus que ces configurations sans consistance, d'autant plus vaines que ces molécules ou ces atomes devraient être conçus, nous l'avons aussi fait remarquer, sans action ou réaction aucune des uns sur les autres. Dès là, en effet, qu'on admettrait une action ou réaction quelconque, *il faudrait admettre un principe* de cette action ou de cette réaction qui ne serait plus d'ordre quantitatif, mais d'ordre qualitatif, et qui, par suite, ne se rattacherait plus au simple mouvement local, mais appartiendrait au mouvement d'altération, acheminement fatal vers le mouvement de transformation substantielle.

Cette même doctrine de la transformation substantielle est encore la seule qui donne un sens plausible à la question de l'évolution, puisque aussi bien l'évolution porte sur le passage d'une espèce à l'autre ; et qui permette aussi de résoudre cette question comme il convient. Si, en effet, tout se ramenait, dans le monde de la nature, aux configurations accidentelles des atomistes, pourquoi parler d'*espèces* et de passage d'une espèce à l'autre ? Ces mots n'auraient aucun sens. Par contre, si les êtres de la nature, dans leur diversité spécifique, constituent, chacun, dans leur être individuel, un tout ayant sa forme substantielle qui le fixe dans telle espèce,

comment concevoir qu'il puisse, *en restant lui-même*, perdre sa forme substantielle et en recevoir une autre? Dans le cas d'une transformation substantielle, *l'individu d'une espèce* ne demeure jamais, pas plus que ne demeure la forme substantielle. *Seule la matière demeure*, mais *la matière première*, qui, par elle-même et séparée de la forme, non seulement n'est pas un être individuel, mais ne peut même pas être conçue comme appartenant au monde de l'existence ou du réel : elle n'est jamais, dans la réalité, qu'elle ne soit unie à une forme substantielle. Et il est vrai que parce qu'elle demeure, au fond de toutes les transformations substantielles, et parce que toutes les formes substantielles peuvent être reçues et sont reçues en elle, successivement, depuis les formes qui portent avec elles le degré d'être spécifique le plus infime, jusqu'à celles qui porteront le degré d'être spécifique le plus parfait, c'est-à-dire, comme nous le montrera toute la suite de notre étude, depuis les formes élémentaires jusqu'à la forme humaine, il s'ensuit qu'en elle se produit, par les transformations substantielles, une merveilleuse *évolution ascensionnelle*, que nous appellerons, si on le veut, l'*ascension de la matière*. Mais cette ascension ou cette évolution ascensionnelle ne doit ni ne peut être conçue comme l'évolution d'un *être* déterminé : individu ou espèce. L'espèce n'évolue pas, c'est évident; puisqu'elle constitue, par définition, *une limite d'être*, ou un degré d'être déterminé. Si on change cette limite ou ce degré, il s'agira d'une autre espèce, non de la *première qui aurait évolué*. Quant à l'*individu*, nous avons déjà dit que l'évolution spécifique le détruit par le fait même, puisqu'elle implique la transformation substantielle. L'individu ne peut demeurer et se perfectionner ou évoluer que dans la ligne de la transformation accidentelle. Et cette transformation, par définition, demeure en-deçà de la transformation de l'espèce : elle se produit toujours dans les limites de la même espèce.

Une confirmation de cette vérité se trouve en ceci que jamais on ne trouverait, dans la nature, un être appartenant

à telle espèce déterminée, qui aspirerait à faire partie d'une autre espèce. Ce serait là une aspiration contraire à ce qu'il y a de plus radical et de plus profond dans tous les êtres qui sont, et qui est de se conserver dans l'être. Or, ils ne se conserveraient pas dans l'être, ils cesseraient d'être, s'ils passaient d'une espèce à l'autre, puisque, nous ne saurions trop le répéter, ils perdraient la forme substantielle qui les fait être purement et simplement. Seule, la matière première, qui n'a, de soi, aucune forme, et peut les recevoir toutes par voie de transformations substantielles, pourra être dite aspirer, d'une aspiration naturelle, à recevoir les diverses formes : aspiration qui est, du reste, toute passive et qui se ramène à une simple puissance de recevoir ces diverses formes. Mais aucun être individué, dans la nature, ayant son être à lui par telle forme spécifique déterminée, ne peut aspirer à changer de forme ou de nature.

L'erreur, ici, comme toujours — et c'est encore saint Thomas qui nous en avertit — est due à l'imagination prenant la place de la raison. « Parce que, dit le saint Docteur, l'homme désire monter en grade ou en dignité, dans l'ordre de certains biens accidentels qui peuvent croître sans que le sujet soit détruit, on a pensé qu'il pouvait — lui ou tout autre être dans la nature — « aspirer à un degré de nature » ou d'espèce « plus élevé, auquel il ne pourrait parvenir qu'en cessant d'exister ou d'être » lui-même. Et un tel désir, une telle aspiration, serait chose monstrueuse, absolument contre nature (I, q. 63, a. 3).

Et voilà — notons-le en passant — sur quel fondement repose, — vue des yeux de la raison philosophique, — toute la doctrine de ce qu'on a appelé l'*évolution des espèces*. Il n'en est pas qui soit plus antirationnelle, antinaturelle, allant tout ensemble contre la raison même de transformation substantielle et contre ce qu'il y a de plus foncier, de plus radical, de plus irréductible, de plus inaliénable, dans les aspirations naturelles de tous les êtres qui sont.

Il est vrai qu'il sera une *raison* qui expliquera l'ascension

graduée des diverses espèces dans le monde de la nature, et une *aspiration* ou une *volonté* qui aura réalisé cette gradation. Mais cette raison et cette aspiration ne seront pas dans les êtres de la nature. Elles seront dans l'Intelligence sage qui aura établi d'une façon graduée le plan de ces espèces et qui l'aura établi avec un telle perfection de sagesse que c'est à peine si l'on pourra distinguer le passage d'un degré à l'autre, tant sera ménagée la transition de l'une à l'autre; et la réalisation en sera due à la volonté toute-puissante qui aura fait passer de la puissance à l'acte chacune de ces espèces, chacune de ces natures selon le degré ou la limite d'être qui leur appartient en propre.

Que, dans cette réalisation, pour le monde de la nature ou des êtres mobiles que sont les corps, il y ait un sujet où se seront déroulées, ou se déroulent et se dérouleront encore, tant que durera l'état du monde actuel, ces diverses manifestations d'espèces graduées et ascendantes, avec des phases d'ailleurs très diverses, selon les divers âges du monde, rien de plus conforme aux exigences de la raison philosophique, aux constatations de la science expérimentale, et, nous aurons à le dire plus tard, aux données de la foi. Mais ce sujet n'est pas un être préalable ou préjacent, qui aurait lui-même en lui-même une nature propre. Il n'est qu'*un fond de puissance*, qui, de soi, n'est rien de déterminé dans le monde des corps, mais qui, par cela même, *peut recevoir toutes les déterminations*, et *devenir* successivement ou alternativement *toutes choses*, dans l'ordre des êtres corporels, à mesure ou selon qu'il se trouvera uni à tel ou tel principe formel, le constituant dans telle espèce ou dans telle autre.

Ce fond merveilleux que le génie d'Aristote a été le premier à découvrir dans le monde de la nature et que le génie de Thomas d'Aquin a su mettre en si vive lumière, n'est pas autre que cette mystérieuse *matière première*, conçue non pas seulement comme principe indispensable pour expliquer la nature du corps, ainsi que nous l'avions établi dans notre précédente étude — et qui s'imposerait toujours inéluc-

tablement, même dans l'hypothèse des atomistes excluant toute transformation substantielle et n'admettant qu'une seule substance, celle des atomes, avec la seule modification accidentelle tout extérieure du mouvement local; — mais aussi, conçue comme premier sujet de ces transformations autrement profondes, qui vont jusqu'à changer le corps, l'être corporel, en lui-même, dans son être propre, non pas seulement accidentel, mais substantiel, et amènent ces merveilleuses variétés ou diversités d'êtres qui constituent le tout du monde de la nature : transformations dans lesquelles une partie substantielle, un principe essentiel de l'être corporel est atteint et disparaît pour faire place, dans le sujet potentiel premier qui demeure toujours, à travers toutes les transformations, à un nouveau principe essentiel qui constituera une nouvelle substance, un nouvel être dans ce même monde des corps.

Et c'est, précisément, en raison de ces changements substantiels, atteignant l'être corporel au plus profond de lui-même et dissociant ou associant ses principes essentiels constitutifs, que le corps, l'être corporel, mérite d'être appelé, dans son sens plein et entier, du nom d'*être mobile*, par lequel le désignent toujours Aristote et Thomas d'Aquin.

L'*être mobile*, en effet, n'est pas autre que l'être qui est, mais dont l'être même est soumis au mouvement; du moins, à prendre l'être mobile dans son sens le plus profond et le plus formel. Il est bien vrai que même l'atome intransformable des atomistes, dès là qu'il est un corps soumis au mouvement local, peut être appelé du nom d'être mobile. Toutefois, ce nom d'*être mobile* conviendra par excellence à l'être dont la substance composée de deux principes essentiels, a ces deux principes dans un tel rapport que le principe formel spécifique peut être séparé du principe matériel potentiel, et, par le fait même, non pas seulement changer de place ou de lieu comme dans le mouvement local, ou même d'état accidentel dans l'ordre de ses qualités, comme il arrive par le mouvement d'altération, mais cesser d'être

purement et simplement pour faire place à un être nouveau qui lui succède dans le monde des corps : ce qui est le propre de la transformation substantielle.

Toute la suite de nos études aura pour objet la connaissance de ces transformations substantielles ou des êtres divers qui en résultent dans le monde de la nature.

III

LES CAUSES

Un premier regard jeté sur le monde qui nous entoure et au milieu duquel nous vivons, dont nous faisons partie nous-mêmes, nous a fait saisir tout de suite que ce monde est constitué par un ensemble d'êtres ou de *choses à dimensions*, c'est-à-dire d'êtres ayant pour caractéristique propre l'étendue. Car c'est cela que signifie le mot corps : un être doué d'étendue. Appliquée à cet être, la raison philosophique a immédiatement dégagé cette première conclusion, d'une portée immense : que tout corps est composé de deux principes essentiels, justement appelés par Aristote : la matière et la forme, à prendre ces mots non pas dans un sens accidentel et second, si l'on peut ainsi dire, mais dans le sens le plus profond, qui va jusqu'à l'essence de la chose substantielle qu'est l'être corporel.

Si les corps nous apparaissent tout de suite avec l'attribut caractéristique de l'étendue, ils nous apparaissent presque en même temps, du moins en telles ou telles de leurs individualités ou de leurs catégories, comme soumis au mouvement. Nous constatons qu'ils changent de place, qu'ils changent d'état, qu'ils changent même de nature. C'est pour traduire ces changements, que nous parlons de mouvement local, de mouvement d'altération, de mouvement de transformation substantielle.

La raison philosophique, bien loin de s'opposer à la vérité

de ces mouvements, les a reconnus tous trois nécessaires pour expliquer les faits dont nos sens témoignent. Elle montre d'ailleurs leur parfaite harmonie avec la nature du corps telle que nous l'avions pu découvrir et formuler dès notre premier contact avec le monde des corps. Puisque le corps est un composé de deux principes essentiels, qui, par leur union, constituent son être, nous comprenons, sans aucun effort, que ces deux principes puissent être séparés : ce qui amène nécessairement un changement d'essence parmi les êtres corporels : et c'est cela même que nous appelons du nom de transformation substantielle. Cette transformation implique, comme les mots même l'indiquent, qu'une forme substantielle fait place à une autre forme substantielle. Toutes deux ont pour sujet commun la matière première, qui, n'étant pas, de soi ou déterminément, fixée à l'une ou à l'autre, peut, successivement ou alternativement, les recevoir l'une et l'autre. Et c'est à cette succession de formes substantielles dans le sujet commun de la matière première, que se ramène, en son sens le plus profond, toute l'économie de ce que nous appelons en philosophie la science de l'*être mobile* et, dans l'acception ordinaire des mots, la science de la *nature*.

Par la composition du corps, nous expliquons la possibilité radicale des changements dont il s'agit. Mais pour que ces changements se produisent en fait, la seule considération des deux principes essentiels reconnus par la raison philosophique ne saurait suffire. Ces deux principes, nous l'avons dit, sont essentiels à l'être corporel. Ils le constituent dans son essence, dans sa nature. Ils sont donc, pour lui, et au plus haut point, intrinsèques. Leur action directe, comme principes d'essence et de nature, est de faire, par leur union, que l'être corporel soit. Ils suffisent, dès là qu'ils sont et qu'ils sont unis — d'ailleurs, ils ne peuvent être, dans la réalité des choses, que s'ils sont unis —, pour expliquer l'être du corps, de tel corps. Ils ne sauraient, par eux-mêmes, sans rien autre, expliquer soit les déplacements, soit les divers

états, soit plus encore la venue à l'être ou la disparition du sujet qu'ils constituent.

Et, de fait, aucun de ces êtres corporels ne change de place; aucun d'eux ne change d'état, à plus forte raison, aucun d'eux n'apparaît nouvellement parmi les êtres corporels ou ne disparaît du milieu de ces êtres corporels, sans que nous constations le plus souvent et sans qu'il doive demeurer toujours possible en soi de constater l'action de quelque autre sujet qui existera, distinct du premier, dans le monde des corps : avec ceci d'ailleurs qu'au terme de la ligne des sujets pouvant et devant expliquer ces changements, par leur action, dans le monde des corps, se trouvera et ne pourra pas ne pas se trouver l'action de quelque sujet d'un autre ordre qui n'appartiendra plus au monde des corps.

Qu'il en soit ainsi, que tout changement, parmi les êtres qui composent le monde des corps, exige l'action ou l'intervention d'un sujet distinct du sujet où le changement se produit, les sens eux-mêmes sont là pour en témoigner, et la raison philosophique le démontre, surtout quand il s'agit du plus universel de ces changements, savoir le mouvement local affectant ou pouvant affecter tout corps, quel qu'il soit, du simple fait qu'il est un corps.

Nous savons, en effet, que le corps, comme tel, dit simplement *un être à dimensions*. Or, un être à dimensions, si nous ne considérons en lui que cette raison *d'être à dimensions*, nous apparaît comme une masse essentiellement *inerte*, c'est-à-dire *immobile*. A supposer qu'elle occupe une place, telle place, elle y demeure, et, de soi, y demeurerait toujours, à moins que quelque chose d'extérieur à elle ne vienne agir sur elle, la pousser, l'ébranler, la mouvoir, la changer de place.

Il est vrai qu'il y a des êtres corporels qui se meuvent ou changent de place, indépendamment de cette action physique extérieure qui consisterait à les *pousser*, comme nous venons de le supposer pour la masse à dimensions. Tels sont les êtres vivants dont nous aurons à parler dans la suite et qui

se meuvent eux-mêmes d'un mouvement de progression, allant et venant comme il leur plaît. — Mais il faut remarquer que ces êtres corporels forment une catégorie spéciale d'êtres corporels. Et la propriété qu'ils ont de se mouvoir de la sorte leur vient non pas de ce qu'ils sont des êtres corporels, mais de ce qu'ils sont *tels* êtres corporels appartenant à telle catégorie dans le monde des corps. Si l'animal peut aller et venir, de lui-même, et changer de place à son gré, sans qu'il y ait à le pousser du dehors, il n'en est pas de même pour la pierre inerte qui repose sur le sol. De soi elle demeurera où elle est, et y demeurerait toujours si quelque chose d'extérieur à elle n'agissait sur elle pour la mouvoir et la changer de place.

Quant à ces êtres corporels qui d'eux-mêmes peuvent changer de place et aller et venir à leur gré, s'ils ont cette prérogative, ce n'est pas, nous venons de le dire, du seul fait qu'ils sont des êtres corporels ou des êtres à dimensions; sans quoi tous les êtres corporels l'auraient pareillement. C'est, nous l'avons dit aussi, parce qu'ils sont *tels* êtres corporels. D'autre part, nous le savons, par nos précédentes études, tel être corporel n'est tel être corporel qu'en raison de sa forme substantielle. C'est elle qui le distingue, qui le spécifie, qui le fait être de telle espèce dans le monde des êtres corporels. Et parce que la forme substantielle, nous l'avons dit aussi, est reçue dans la matière co-principe substantiel qui a raison de puissance par rapport à elle, il s'ensuit qu'il faut qu'il y ait proportion entre toute forme substantielle et la matière qui la reçoit. Si donc la forme substantielle appartient à un degré d'être plus parfait, si elle porte avec elle ce degré d'être, il faudra que la matière qui la reçoit corresponde à ce degré de perfection. Et parce que les parties quantitatives qui constituent l'étendue relèvent de la matière, ces parties quantitatives devront être tout autres selon qu'il s'agira d'un être corporel ayant telle forme substantielle ou telle autre forme substantielle. De là viendra que pour le vivant dont la forme substantielle aura des perfections telles,

comme nous aurons à le dire plus tard, qu'il lui faudra pouvoir aller et venir à son gré, la matière, et, par suite, les parties quantitatives seront disposées de telle sorte que l'une pourra agir sur l'autre et la mouvoir. C'est ainsi que s'explique le fait de son mouvement. Par où l'on voit que là aussi le principe invoqué et constaté garde toute sa valeur; puisque aussi bien si le vivant se meut, ce n'est point que telle de ses parties se meuve elle-même ; c'est parce que l'une de ses parties en meut une autre. Quant au principe premier qui explique le mouvement, dans l'animal, ce n'est point quelque chose d'étendu ou d'*être à dimensions* sous cette seule raison d'être à dimensions, sans quoi toutes ses parties auraient le même privilège; c'est, ici encore, en raison d'un quelque chose qui lui vient du principe formel qu'est l'âme du vivant.

Mais peut-être en sera-t-il qui se demanderont pourquoi l'on n'admettrait pas qu'il en est de même pour tout être corporel, ou toute partie d'être corporel, surtout si nous raisonnions dans l'hypothèse de l'unique substance corporelle, se ramenant aux parties minuscules de la matière comme l'entendent les atomistes. Pourquoi ne pas admettre que chaque atome a une vertu motrice, dans l'ordre du mouvement local, comme on admet qu'a cette vertu la partie initiale qui cause le mouvement dans l'être vivant. On le pourra d'autant plus, semble-t-il, que, dans chaque atome nous retrouvons, à la lumière de la raison philosophique, une forme substantielle reçue dans la matière première qu'elle détermine dans l'être, dans l'être même d'atome que ces deux principes constituent.

L'hypothèse a le seul tort de confondre l'atome avec l'être vivant. La forme substantielle de l'atome, n'étant pas du même degré que l'âme du vivant, n'a pas besoin d'être unie à une matière qui ait des parties de différente nature. L'atome ne forme pas un tout organique, ayant des parties *hétérogènes*, dont l'une, plus parfaite, aura raison de principe moteur, par rapport aux autres moins parfaites. L'atome,

comme tel, est constitué de parties quantitatives identiques en nature ou homogènes. Dès lors, il n'y a plus à faire pour lui l'hypothèse d'une partie mouvant l'autre.

Il est vrai encore que dans la doctrine aristotélicienne et thomiste de la forme substantielle constituant à titre de principe essentiel, conjointement avec la matière, l'être du corps, nous pouvons et devons admettre que tout corps, par cela seul qu'il a sa forme substantielle, aura raison de principe actif. Seule, la matière première, ou la matière conçue indépendamment de la forme substantielle, est purement passive ou réceptive. Toute forme substantielle ayant raison de principe actuel d'être porte avec elle une source d'activité. De ce chef, l'être corporel le plus infime ne sera pas simplement passif ; il sera aussi, d'une certaine manière, actif. Pourquoi, dès lors, ne serait-il pas, lui aussi, principe de mouvement ?

Nous l'accordons. Et c'est ici l'un des points où la doctrine aristotélicienne et thomiste se montre, d'une part, supérieure à toute conception purement atomiste ou mécanique du monde de la matière, et, d'autre part, en harmonie parfaite avec les observations des sens ou même de la science expérimentale la plus perfectionnée.

Pour Aristote et saint Thomas, tout corps, du simple fait qu'il est, c'est-à-dire qu'il a sa forme substantielle unie à sa matière et le constituant dans l'être, a, en lui, un principe d'action qui doit lui permettre d'agir et de pouvoir agir, quand il se trouve dans les conditions de milieux propices pour l'exercice de son principe d'action. Mais, qu'on le remarque soigneusement, ce principe d'action n'a pas à s'exercer sur le sujet lui-même ; il est fait pour s'exercer *sur un autre sujet*.

Encore est-il qu'il s'exercera sur tel autre sujet non point par mode d'impulsion, à ne considérer que la raison de corps commune à tout être corporel. Ce principe d'action s'exercera par mode d'*action altérante*, si l'on peut ainsi s'exprimer. Ce n'est pas un principe de mouvement local, du moins à le

considérer dans son action immédiate et directe; c'est un principe de mouvement d'*altération*. Il agit, non point par lui-même, si nous le considérons sous sa raison de forme substantielle; mais par l'entremise de formes accidentelles qui découlent de la forme substantielle et en sont les propriétés. C'est par ces formes accidentelles, appelées ici du nom de *qualités*, que la forme substantielle du corps, ou plutôt le corps lui-même agit sur les autres êtres corporels, atteignant directement leurs formes accidentelles ou leurs qualités qui ont raison de qualités passives par rapport à ses propres qualités actives, et tendant par son action à dépouiller ces autres sujets corporels de leur forme substantielle pour y substituer la sienne propre.

On le voit, rien de plus véritable et de plus profond que le principe d'action ou d'activité reconnu, par Aristote et saint Thomas, à tout être corporel, quel qu'il soit, du seul fait qu'il est. Mais ce principe n'a pas, de soi et par le seul fait qu'il est principe d'activité dans l'être corporel, d'exercer son action sur le sujet lui-même; ni, non plus, d'exercer son action, même quand il agit sur d'autres sujets, par mode de mouvement local.

Il demeure donc que le mouvement local des corps qui sont mus de ce mouvement — à la seule exception des êtres corporels vivants que constituent les animaux — ne s'explique ni ne peut s'expliquer par les principes intrinsèques du sujet qui en est affecté. Par rapport à ce mouvement, l'être corporel ordinaire, ou considéré sous la seule raison d'être corporel, est purement passif.

Cela est vrai surtout dans la conception du monde matériel ou corporel selon que les modernes l'opposent à la conception antique telle qu'Aristote l'avait formulée. Pour les modernes, l'ensemble du monde physique, en ce qui est du mouvement local que nous y constatons, est gouverné par ce qu'on a appelé la loi de la gravitation universelle. Tout être corporel est conçu comme purement passif en lui-même eu égard au mouvement local. C'est ce qu'on

appelle l'inertie de la matière. Mais, à l'endroit des autres corps, il est conçu comme doué d'une vertu attractive, dans la mesure où sa masse l'emporte sur celle des autres. Le globe terrestre, par exemple, est, de soi, inerte, ou indifférent au fait d'être en mouvement. Mais, s'il est mis en mouvement, par l'action d'un moteur quelconque, son mouvement continuera ininterrompu et sans variation aucune, toujours dans la même ligne, à moins qu'un agent extérieur vienne le modifier. En fait, cet agent extérieur existe. C'est le soleil, qui, par sa masse, agit sur le globe terrestre, l'attirant vers lui. Cette attraction, combinée avec le premier mouvement rectiligne, selon la loi du parallélogramme des forces, amène, comme résultat, le mouvement de la terre autour du soleil.

Il est aisé de voir que, dans cette conception, tout être corporel, comme tel, est purement passif en lui-même pour ce qui est de son mouvement local. S'il est mû de ce mouvement, c'est uniquement par l'action de quelque agent ou moteur extérieur qui le lui imprime.

Dans la conception aristotélicienne, le monde corporel formait un tout où chacune des grandes catégories des êtres corporels avait sa place assignée selon sa nature. Par suite, il fallait qu'il eût, dans sa nature même, un principe de mouvement qui le fît se porter à la place qui était la sienne, quand il ne l'avait pas, et s'y reposer quand il l'avait. C'est par là qu'Aristote expliquait les mouvements de ce que nous appelons les corps lourds et les corps légers. Si les uns descendaient ou tombaient et si les autres s'élevaient ou montaient, c'était en vertu de ce principe naturel qu'ils avaient en eux-mêmes. Toutefois, dans la conception aristotélicienne, il y avait un corps, ou une catégorie de corps, de beaucoup les plus considérables, qui n'avaient, dans leur nature, qu'une aptitude à être mus du mouvement local qui pouvait leur convenir selon leur nature. C'était ce qu'il appelait les corps célestes, comprenant tout ce qui n'était pas de notre terre ou de notre atmosphère jusqu'à ce qu'il nommait l'orbe de

la lune. Ce corps céleste avait comme mouvement naturel, non plus le mouvement rectiligne de bas en haut ou de haut en bas, comme les corps de notre monde terrestre; mais le mouvement circulaire ou de rotation, consistant en ceci, comme le mot l'indique, que tel orbe ou telle sphère était apte à tourner sur elle-même, transportant avec elle l'astre ou les astres qui lui appartenaient. Mais ce mouvement lui était imprimé par un moteur distinct d'elle, qui présidait à ce mouvement un peu comme notre âme préside au mouvement de son corps : ce qui, du reste, avait amené la question de savoir si, pour Aristote, les corps célestes étaient animés.

Ainsi donc, pour Aristote, le mouvement, tous les mouvements ou changements et mutations que nous constatons dans le monde des corps s'expliquaient par ceci que les corps célestes étaient eux-mêmes mis en mouvement d'un mouvement local circulaire par certains moteurs qui n'appartenaient pas comme tels ou dans leur nature propre au monde des corps. Et c'était ensuite ce mouvement circulaire qui expliquait, par ses diverses combinaisons amenant ce que nous appelons les diverses saisons parmi nous sur notre terre, tous les mouvements ou changements et altérations et transformations substantielles qui constituent la trame de notre monde terrestre.

Il est une partie de cette conception ancienne ou plutôt de son énoncé qui demeure encore aujourd'hui et que tout le monde reconnaît. Nul ne met en doute que les changements constatés sur notre terre n'aient pour cause prépondérante la vertu solaire s'exerçant avec les phases diverses que marquent les saisons, selon que le soleil se trouve plus ou moins rapproché de nous ou exerce son action d'une manière plus rapide ou plus prolongée, restant plus ou moins longtemps au-dessus de notre horizon. Tout cela est incontestable. C'est l'évidence même des faits qui constituent la trame incessante de nos journées.

Mais, où l'explication d'aujourd'hui n'est plus celle d'Aris-

tote, c'est quand il s'agit de la distinction des corps célestes et des corps terrestres en ce qui est de la nature de leurs mouvements respectifs et du principe de ces mouvements. La distinction entre les corps qui auraient pour nature de se mouvoir d'un mouvement rectiligne et d'autres corps qui auraient dans leur nature une aptitude au seul mouvement circulaire ou de rotation sur eux-mêmes n'est plus admise. Tous les corps sont conçus comme étant de même nature à l'endroit du mouvement local. Et cette nature, nous l'avons dit, à ne considérer le corps que comme corps, est d'être purement passive à l'endroit de ce mouvement, dans le sujet lui-même. C'est ce qu'on a appelé l'*inertie de la matière*, entendant par *matière*, non pas la matière première aristotélicienne, mais la matière seconde ou l'être corporel constitué dans son être corporel par l'union de sa matière et de sa forme. Il est bien évident que l'inertie appliquée au corps ainsi compris ne devra s'entendre que du corps au plus bas degré de l'échelle dans le monde des corps, c'est-à-dire du corps formé ou constitué par la matière première commune à tous les corps et par les plus infimes des formes substantielles; car, à mesure que nous monterions dans l'échelle des êtres corporels, nous constaterions que ce principe de l'inertie ne s'appliquerait plus. Tel, par exemple, le cas des vivants parfaits que sont les animaux ayant dans leur nature de pouvoir se mouvoir eux-mêmes, dans l'ordre du mouvement local, et aller et venir selon qu'il leur plaît.

Du reste, même pour le corps, à son degré infime, l'inertie dont il s'agit ne s'entend que du mouvement local à se donner à soi-même ou à prendre de soi ; puisque, aussi bien, la théorie de l'attraction veut reconnaître, en tout être corporel, un principe actif pouvant amener le mouvement local d'un autre corps inerte ou modifier son mouvement s'il l'a déjà. Et plus l'observation progresse, plus on découvre, dans les êtres matériels qui constituent le monde infime du règne minéral, des principes d'action d'une puissance et d'une variété prodigieuses.

Encore est-il que, soit dans la conception moderne, soit dans la conception antique, il y a un moment où l'explication du mouvement, des mouvements que nous constatons dans le monde des corps, supposera une intervention étrangère à ce monde des corps. Pour Aristote, cette intervention était celle des moteurs des orbes célestes. Pour la science moderne, l'intervention sera double. L'une, qui devra expliquer la mise en mouvement rectiligne du globe supposé inerte. Et l'autre, qui devra expliquer la vertu motrice, sous forme de principe attractif dans la masse centrale qui brise constamment, par son action, le mouvement rectiligne et amène le mouvement de translation circulaire. Il faudra, du reste, que ce mouvement se combine avec d'autres pour expliquer les diverses phases amenant les diverses saisons dont l'importance est si grande pour toutes les transformations constatées à la surface de notre globe terrestre, surtout parmi les vivants.

Quelles que soient d'ailleurs les modalités selon lesquelles pourra ou devra se concevoir l'intervention d'un principe moteur dans l'ordre des mouvements ou des changements corporels, la nécessité de cette intervention demeure absolue, aux yeux de la raison philosophique, du simple fait que ces mouvements existent. La nature même de l'être corporel, telle que nous la connaissons, exige impérieusement l'intervention d'un moteur extérieur à l'être corporel en mouvement, pour expliquer son mouvement. A ne considérer que sa raison d'*être à dimensions*, l'être corporel n'a pas en lui-même un principe qui explique un changement quelconque dans l'ordre de ces dimensions et de la place ou du lieu qu'elles occupent. Si l'on considère son double principe essentiel de matière première et de forme substantielle, comme ces deux principes se trouvent joints et, par leur union, constituent son être, il faudra expliquer le fait de leur union. Il faudra l'expliquer d'autant plus, qu'ils ne sont pas, de soi, nécessairement unis et qu'ils peuvent être séparés, qu'ils le sont même, à tour de rôle, pourrait-on dire, et

incessamment dans les transformations du monde de la nature, en ce qui est des divers êtres corporels qui se succèdent. Que ces transformations se produisent, et qu'elles se produisent avec la régularité ou l'ordre que nous constatons, cela prouve manifestement l'intervention, l'action d'un principe moteur qui devra être appelé, de son vrai nom, la cause de ces mouvements : cause qui pourra être multiple selon que le champ de ces transformations sera plus ou moins vaste, plus ou moins varié ; mais ces multiples causes devront cependant demeurer dans une certaine liaison entre elles et subordonnées ou hiérarchisées jusqu'à une première cause de ces mouvements et de ces transformations, expliquant, par son action souveraine, l'ordre qui y préside.

Qu'un être à dimensions, comme est tout être corporel, soit mû d'un mouvement local, si nous ne considérons que ses dimensions en elles-mêmes, nous n'y pouvons trouver la raison du mouvement qui en affecte le sujet. Dans telle catégorie d'êtres corporels, comme sont les vivants de la vie sensible parfaite, animaux et êtres humains, le mouvement local dont nous voyons qu'ils sont mus pourra s'expliquer par un principe qui est intrinsèque au sujet ; mais ce sera en raison de la diversité des parties matérielles qui composent un tel sujet et qui font que l'une de ces parties a raison de principe moteur par rapport aux autres. En ces sortes d'êtres, le principe intrinsèque de mouvement se rattache à l'excellence de l'un des deux principes essentiels qui les constituent, savoir la forme substantielle, appelée du nom d'âme. On peut dire aussi qu'en tout être corporel, à le considérer du côté de son principe essentiel qu'est la forme substantielle, même dans le degré le plus infime des êtres corporels, il y a un certain principe de mouvement ou d'action à l'endroit des changements ou mutations d'ordre corporel. Mais, à la différence des vivants dont nous parlions tantôt, ce principe de mouvement ou de changement n'a pas d'agir sur le sujet lui-même : il a son action à l'endroit d'un sujet extérieur.

Par où nous voyons qu'à parler d'une façon pure et simple, les mouvements ou changements que nous constatons dans le monde des corps exigent, en plus des deux principes essentiels qui se trouvent en chaque être corporel, l'action ou l'intervention d'un autre ordre de principes, extérieurs au sujet lui-même, que ces principes soient eux-mêmes d'ordre corporel et se rattachent à un sujet de même espèce ou d'espèce supérieure, ou qu'ils soient d'ordre transcendant et appartiennent à un autre monde que le monde de l'*être mobile*, au sens aristotélicien de ce mot. Et nous aurons à établir, en effet, bientôt, qu'en dehors et au-dessus du monde de l'*être mobile* se trouve ce que nous appellerons, toujours avec Aristote et saint Thomas, le monde de l'*être* tout court.

C'est de ce monde de l'être que devra partir en dernière analyse et en première source tout ce qui a trait à l'économie des mouvements et des changements que nous constatons dans le monde des corps.

Mais en remontant à cette première source ou à cette première origine dans l'ordre des principes extérieurs du mouvement, que nous appelons du nom de cause, à prendre ce mot dans le sens de cause efficiente ou motrice, nous trouverons aussi, comme dans sa première source et dans son origine, un autre genre de cause, qui s'ajoutera à celles que nous connaissons déjà et dont nous avons vu l'absolue nécessité pour expliquer ce que nous constatons dans le monde des corps. Je veux parler de la cause finale.

A vrai dire, et si nous y prenons garde, c'est cette cause-là, et elle seule, qui sera le dernier mot de tout, pour notre raison philosophique, dans le domaine des faits constatés par nous dans ce monde des corps.

Pour expliquer le mouvement, le mouvement local consistant dans le déplacement de tel être corporel, il fallait évidemment que nous eussions, comme sujet de ce mouvement, un *être à dimensions*, un corps étendu et limité : être à dimensions ou corps dont nous avons dit qu'il ne pouvait se

concevoir, aux yeux de la raison philosophique, sans l'union en lui de deux principes essentiels constituant sa nature, que nous avons appelés des noms de matière première et de forme substantielle. Ces deux principes nous donnaient déjà un double genre de causes : la cause matérielle et la cause formelle. Leur rôle était tout intrinsèque. Il consistait à faire que par leur union l'être corporel soit lui-même. Et il est vrai que, du fait que ces deux principes essentiels ou ces deux causes sont dans le rapport d'union qui doit être le leur, l'être corporel existe : il est constitué par cette union.

Mais comme cette union n'est pas chose qui s'explique toute seule ou d'elle-même; qu'elle pourrait ne pas être, qu'elle peut avoir commencé d'être, qu'en fait, pour beaucoup d'êtres corporels que nous connaissons, elle a commencé d'être et qu'elle doit cesser d'être, il faut chercher, en dehors des deux principes ou des deux causes intrinsèques qui l'expliquent quand elle est, un autre genre de principe ou de cause qui expliquera qu'elle soit, qu'elle ait commencé d'être ou qu'elle cesse d'être.

Ce nouveau genre de principe ou de cause est celui de la cause efficiente. Il est, évidemment, extérieur au sujet lui-même dont il s'agit d'expliquer les changements, du moins s'il s'agit du changement qui consistera dans la nouvelle apparition de tel être parmi les corps. Pour agir, en effet, il faut être. Et, par hypothèse, il s'agit d'un être corporel qui n'était pas, dont il faut expliquer l'être nouveau. La cause de ce changement, celle qui amènera l'être nouveau qui n'était pas, devra être de toute nécessité une cause distincte des deux causes qui constitueront cet être quand il sera et que nous appelons les causes matérielle et formelle de cet être.

Il se pourra que la cause nouvelle dont nous parlons, distincte de la cause matérielle et formelle, soit elle-même une cause de même nature. Et, par exemple, s'il s'agit d'expliquer l'apparition nouvelle d'un foyer de chaleur, d'une plante, d'un animal, d'un être humain, nous aurons, comme principe ou cause efficiente, un foyer de chaleur de même

nature, une plante, un animal, un être humain, ou plusieurs unis ensemble et constituant, par leur union, un seul et même principe de l'être nouveau. Il se pourra aussi et nous avons dit qu'à la première origine de cette sorte de causes il faudra que nous trouvions, exigée par notre raison philosophique, une cause transcendante, d'une autre nature que l'être matériel produit : laquelle, nous l'avons dit aussi, devra expliquer, par son action souveraine et universelle, le côté harmonieux et hiérarchisé que nous constatons dans l'ensemble des êtres corporels ou de leurs actions selon qu'ils concourent eux-mêmes à la manifestation des changements et des transformations existant parmi eux.

Et ce sera surtout dans l'ordre de cette cause efficiente transcendante que nous devrons reconnaître, de toute nécessité, une raison, un motif, un but, une fin présidant à son action. Par cela même, en effet, que cette action s'exerce d'une manière ordonnée et non pas au hasard, c'est qu'un but, une intention y préside ; puisque aussi bien, par définition, le hasard est ce qui se produit en dehors de tout ordre voulu.

Si la cause première, dont l'action souveraine explique seule, en dernier ressort, tout ce qui nous apparaît dans le monde de la nature, a établi ce monde tel que nous le voyons, avec l'ordre parfait dont la suite de notre étude nous révélera la splendeur et l'harmonie, elle avait un but, une fin, une intention qu'elle se proposait de réaliser. Et c'est ce but, cette fin, cette intention, que nous appelons du nom de cause finale. Elle-même, la cause efficiente, n'a agi que pour réaliser cette fin. D'où il suit, manifestement, que, sans cette fin, elle n'aurait pas agi. C'est donc bien la cause finale qui a mû — pour autant que nous pouvons parler ici de motion — la cause efficiente à agir. Et puisque c'est la cause efficiente qui explique, à son tour, les causes matérielles et formelles dont l'union constitue tous les êtres matériels que nous voyons et dont les propriétés, à leur tour, actives ou passives, entrant en jeu, parmi ces divers êtres, sous l'action pre-

mière et souveraine de la première cause efficiente, expliqueront, en ce qui est de la part d'action revenant à chacun de ces êtres, toutes les manifestations, toutes les transformations, tous les changements du monde de la nature, c'est donc bien la cause finale, agissant sur cette première cause efficiente, qui sera la cause par excellence, la cause des causes, comme on a pu justement l'appeler.

Et parce que la science, en ce qu'elle a de plus profond ou de plus haut, consiste à connaître les causes de ce qui est, de ce que les sens perçoivent, il s'ensuit que la science par excellence sera celle qui s'occupera non pas seulement d'un ordre de causes, mais de toutes les causes, et, très spécialement, de la cause suprême et dernière qui, seule, peut satisfaire toute la légitime curiosité de notre esprit en nous donnant le dernier mot de tout.

Or, cette science de la cause finale, au sens le plus haut et le plus profond, est ce qui caractérise par excellence la plus haute de toutes les sciences dans l'ordre humain, la philosophie.

C'est elle qui a pour objet propre l'*ordre des choses* non pas dans telle ou telle ligne seulement ou dans telle ou telle catégorie, mais d'une façon pure et simple, d'une façon absolue, appliquant son regard à *tout ce qui est*, sans exception, à l'effet d'en avoir la *dernière raison*, pour autant que la raison humaine, usant de toutes les lumières qui relèvent de sa nature, est à même de la saisir.

Et parce qu'il ne saurait y avoir rien de plus excellent, pour l'homme, dans l'ordre de sa perfection naturelle, que cet acte de sa raison lui faisant atteindre, selon qu'il est possible pour lui, la raison dernière des choses, de toutes choses, il s'ensuit que la science philosophique, au sens où nous venons de la préciser, est la fin suprême de l'homme, dans l'ordre naturel. D'autant plus qu'à cette science se rattachera, comme partie intégrante et, en quelque sorte, primordiale, ainsi que nous aurons à l'expliquer dans la suite, la science de l'agir moral humain, dont le propre sera d'établir l'ordre

dans cet agir moral selon que l'exigera l'ordre des choses perçu par la raison jusque dans ses raisons dernières.

Nous venons de dire que dans cet ordre des causes, qui est l'objet propre de toute science, la philosophie avait comme objet propre l'ensemble de toutes les causes selon qu'il est possible à la raison humaine de l'embrasser dans l'ordre naturel. Les autres sciences humaines se distinguent de la philosophie en ce qu'elles n'ont pour objet propre que l'une ou l'autre de ces causes, et encore en les prenant dans un sens plutôt superficiel et limité. C'est ainsi que les sciences mathématiques ne s'occupent que de la cause formelle, à prendre cette cause formelle seulement dans l'ordre accidentel de la quantité, nombre ou étendue. Les sciences d'ordre expérimental s'occuperont, d'une certaine manière, de la cause matérielle et formelle; mais non pas au sens essentiel de ces mots. Elles s'occupent des propriétés de l'être corporel, qui découlent de sa nature, plutôt que de cette nature elle-même : ou, si elles s'occupent de la substance elle-même, ce n'est point pour saisir ses principes essentiels; ce n'est que pour découvrir les éléments ou les corps simples qui entrent dans la constitution du composé. De même, si elles s'occupent de la cause efficiente ou finale, ce n'est que dans la sphère ou les limites de tel être ou de telle catégorie, et encore pour autant qu'il s'agit de la cause immédiate qu'on pourra avoir à utiliser ou de la fin tout à fait prochaine, qui est, en quelque sorte, l'utilisation même de l'être corporel qu'on étudie. Seule, la philosophie a pour objet propre d'étudier toutes ces causes, et de les étudier selon toute l'étendue de leur sphère d'action eu égard à l'universalité de l'être mobile, comme tel, et même à l'universalité de l'être tout court.

C'est, d'abord, dans le domaine de l'être mobile, que la philosophie s'occupe à étudier tout l'ordre des causes. Et, aussi bien, est-ce dans ce domaine que les quatre causes que nous avons vues se dégager devant le regard de la raison philosophique, apparaissent avec leurs caractères nettement distinctifs. A vrai dire et à parler selon toute la propriété des

termes, ce n'est que dans le monde de l'être mobile que nous pouvons distinguer les deux causes intrinsèques à l'être qu'elles constituent, et que nous avons appelées des noms de cause matérielle et cause formelle. Seul l'être mobile est un composé de matière et de forme, au sens premier et propre de ces termes : qu'il s'agisse du composé de matière seconde et de forme accidentelle; ou qu'il s'agisse, plus précisément encore, du composé essentiel de matière première et de forme substantielle que doit être, nécessairement, nous l'avons vu, tout être corporel.

De même, c'est en raison des changements pouvant affecter l'être mobile, qu'est le corps, changement de place, ou d'état, ou de nature, que nous saisissons, sur le vif, si l'on peut ainsi dire, la nécessité et la nature de la cause efficiente. Tout corps, à le considérer seulement sous cette raison de corps, ou d'être à dimensions, nous apparaît comme étant, de lui-même, inerte. Si donc il est mû, s'il change de place, c'est parce que quelque chose d'extérieur à lui agit sur lui et cause ou produit ce mouvement, ce changement de place. Pareillement aussi, tout corps resterait, de soi, dans l'état où il se trouve, avec ses dimensions, sa couleur, ses qualités, ses propriétés, si un être corporel extérieur à lui ne venait, par son action, lui faire subir des changements qui l'altèrent ou le modifient. A plus forte raison, tout corps demeurerait-il avec sa nature propre, gardant sa forme substantielle qui le fait être ce qu'il est, si quelque agent extérieur à lui, et plus fort que lui, ne venait l'attaquer dans cette forme substantielle et lui enlever son être en lui enlevant cette forme.

D'autre part, l'agent corporel extérieur, quel qu'il soit, qui agit ainsi, qui modifie un autre être corporel et qui lui fait subir les changements dont nous parlons, changements de lieu, changements d'état, changements de nature, n'agit de la sorte et ne produit ces changements que pour obéir à quelque chose qui le meut lui-même. Tantôt ce quelque chose qui le meut lui-même n'est rien autre, en lui, que sa nature même. C'est ainsi que le feu, parce qu'il est feu,

chauffe et agit sur tel être corporel à sa portée et apte à subir son action pour lui communiquer sa propre nature et le changer en feu. De ce chef, tous les êtres qui agissent en vertu de leur nature se proposent de produire finalement un être qui leur ressemble. Toutefois, s'ils se proposent cette fin, ce n'est pas d'une manière consciente, à tout le moins dans les êtres inférieurs qui n'ont pas de connaissance, et même dans les animaux doués de connaissance sensible en-deçà de la raison propre à l'homme, comme nous aurons à l'établir dans la suite.

Mais, s'ils agissent ainsi en poursuivant une fin déterminée, comme en témoigne leur action, sans connaître eux-même cette fin, il faudra de toute nécessité que l'ordre de leur nature à cette fin, que poursuit nécessairement leur action, leur vienne d'un principe extérieur ou supérieur, qui, lui, connaîtra excellemment la fin à poursuivre ou à atteindre, le rapport des principes naturels d'action à cette fin et toute *l'économie de la réalisation de cette fin*. Cette cause supérieure, qui devra nécessairement être intelligente et d'une puissance assez souveraine pour faire que tout se réalise dans l'ordre de la nature ou des êtres corporels selon la perfection que révèle l'action de ces êtres corporels les uns sur les autres, s'appellera, en raison même de l'œuvre qui nous le fait connaître, l'Auteur de la nature.

C'est elle qui rendra raison excellemment de tout ce que nous constaterons dans le monde de la nature ou des corps ; et c'est elle seule qui pourra en rendre raison.

D'ailleurs, sous son action consciente et en dépendance constante avec elle, nous trouverons comme une image qui en reproduit le mode, mais seulement pour les changements superficiels ou d'ordre accidentel, dans l'action d'une cause existant au milieu même du monde corporel et faisant elle-même partie de ce monde corporel. C'est l'action de la cause consciente qu'est l'être humain. Lui aussi, comme l'Auteur de la nature, a de pouvoir se proposer un but, d'y adapter des moyens proportionnés et de réaliser ou d'atteindre ce but

par ces moyens. Seulement, nous venons de le dire, l'être humain ne saurait produire une nature en vue d'une fin qu'elle réaliserait par des principes reçus de lui. Ce qu'il peut faire, c'est d'utiliser les choses de la nature et les principes qui sont en elles, à l'effet d'obtenir ou de réaliser telle fin d'ordre artificiel qu'il se propose d'atteindre. Dans cet ordre de l'art, il imite l'Auteur de la nature. Et c'est dans la mesure où il l'imite qu'il acquiert, comme cause efficiente consciente, la perfection dont il peut être capable sous cette raison-là.

On le voit, toutes les raisons de causes et leur hiérarchie ou leur subordination avec leurs caractères propres, nous sont révélées, dans l'ordre de nos connaissances naturelles, par la considération philosophique des êtres corporels qui nous entourent et des changements ou des mouvements que nous constatons parmi eux.

Aussi bien avons-nous maintenant devant nous, pleinement ouvert, tout le champ de notre observation ou de notre étude philosophique. Nous n'aurons qu'à le parcourir, soucieux de ne rien perdre des enseignements qu'il va nous livrer, pour nous élever aux plus hauts sommets de la sagesse qui peut et doit être la nôtre, à considérer notre propre nature, comme nous aurons à le montrer bientôt.

IV

LE TEMPS ET L'ESPACE

Dans notre étude de l'ordre des choses, à la lumière de la raison philosophique, nous avons déjà vu que les êtres du monde des corps, qui sont immédiatement à notre portée et dont la réalité est perçue par nos sens, ne peuvent s'expliquer que par un double principe essentiel qui constitue leur nature. Tout corps est, essentiellement, un composé de matière première et de forme substantielle.

C'était la première conclusion, d'ordre proprement philosophique, s'imposant à nous.

Une seconde conclusion portait sur l'explication philosophique des changements que nos sens perçoivent dans le monde des corps : changements de place, d'état, de nature. Pour expliquer ces changements, il fallait de toute nécessité un sujet demeurant identique sous l'une et l'autre place, sous l'un et l'autre état, sous l'une et l'autre nature. Mais il y avait, tout de suite, cette différence, entre le sujet du changement de place ou de lieu, et le sujet du changement d'état et de nature, que, pour le premier, le changement était tout extérieur au sujet, tandis que, pour les deux autres, le sujet était atteint en lui-même. Toutefois, même quand le sujet était ainsi atteint en lui-même, une différence nouvelle s'accusait, d'une portée en quelque sorte infinie. Dans le changement d'état, le sujet individu demeurait, comme il demeurait dans le changement de place ou de lieu. Et s'il était atteint en lui-

même, il ne perdait pas son être substantiel ou essentiel; il n'était modifié qu'en ce qui a trait à ses propriétés ou modalités accidentelles. Il devenait *autre*; mais il restait lui-même. Dans le changement de nature, il ne reste plus de sujet-individu, existant comme tel, ou avec son être à part, dans le monde des corps. Le sujet, d'ordre réel, assurément, puisqu'il entre comme partie essentielle dans tout être corporel, n'est qu'un principe d'être, qui ne saurait exister par lui-même et en lui-même. Il n'existe que conjointement à l'autre principe essentiel qui est la forme substantielle. Il existe donc toujours uni à une forme substantielle. Mais, de soi, il n'est déterminément rivé à aucune des formes substantielles que nous révèlent, dans leur diversité si variée, les êtres corporels du monde de la nature.

Lors donc que se produit, dans le monde de la nature ou des corps, un changement de nature et non plus seulement de lieu ou même d'état, ce changement va jusqu'à la matière première de l'être qui le subit. Par le fait même du changement, quand il se produit, l'être qui le subit cesse d'exister; et un être nouveau lui succède.

Dans ce passage, de l'être préexistant, à un être nouveau, la matière première perd la forme substantielle qui constituait dans l'être le premier être disparu, et acquiert une forme substantielle nouvelle, celle-là même qui fait être l'être nouveau.

Tous ces changements, de quelque nature qu'ils soient, exigent, de toute nécessité, en plus du sujet lui-même qui change, à le considérer sous l'aspect et selon la partie de lui-même par où il est soumis au changement, l'action d'un principe extérieur à lui, qui cause son mouvement ou son changement. Ce principe est appelé du nom de moteur ou de cause efficiente. Et il ne peut s'expliquer lui-même, dans le fait de son action, pour autant que cette action est ordonnée ou régulière et non l'effet d'un pur hasard, que par un autre principe qui causera son action, et qu'on appelle du nom de cause finale.

Dès là qu'un effet ou un mouvement, un changement quelconque se produit dans le monde des corps, toutes ces causes, matérielle, formelle, efficiente et finale sont en jeu. En reconnaissant leur nécessité et en les situant chacune où il convient, on se rend maître de l'ordre des choses selon qu'il est possible à l'être humain de le saisir.

Une donnée nous reste encore à préciser, avant que nous abordions directement cet ordre des choses pour en saisir l'harmonie, à la lumière de la raison philosophique. C'est la question du temps et de l'espace. Comme la question de la nature des corps, comme la question du mouvement ou des changements dans ce monde des corps, comme la question du moteur ou des causes du mouvement, la question du temps et de l'espace est, elle aussi, d'ordre général. Elle s'applique ou peut s'appliquer à tout ce qui appartient au monde des corps, ou, plus formellement, ici, au monde de l'*être mobile*, de l'être susceptible de mouvement.

C'est qu'à vrai dire, et nous l'allons montrer tout de suite, la question du temps et de l'espace n'est pas autre que la question de la mesure même de l'être mobile et de son mouvement.

Elle est, au surplus, une des questions qui s'imposent à nous, dès que nous voulons faire acte de réflexion sur ce qui se passe dans ce monde des corps auquel nous appartenons nous-mêmes. Et quelle place n'occupe-t-elle pas dans toute l'économie de notre vie ! On peut dire, à la lettre, et presque sans métaphore, que le temps et l'espace forment le cadre dans lequel, où que nous soyons et à chaque instant, notre vie se déroule.

Où que nous soyons et à chaque instant, mais les voilà en acte ou en exercice ces questions du temps et de l'espace ; puisque aussi bien dire où nous sommes, c'est résoudre pratiquement une question de lieu ; et fixer l'instant où nous sommes, qu'est-ce autre chose que résoudre pratiquement une question de temps ?

Il est donc bien vrai que cette question ou ces questions

du temps et de l'espace enveloppent toute notre vie et la commandent.

Mais qu'est-ce bien que ce temps et cet espace, qui occupent une telle place dans l'économie de tout ce qui touche au monde des corps?

Une première manière de se les représenter, qu'on trouve d'ailleurs appuyée de noms illustres, est plutôt imaginative. C'est ainsi que Newton a pu écrire : « Le temps absolu, vrai et mathématique, pris en soi et sans relation à aucun objet extérieur, coule uniformément par sa propre nature. L'espace absolu, d'autre part, indépendant, par sa propre nature, de toute relation à des objets extérieurs, demeure toujours immuable et immobile ». Déjà de son temps, Aristote signalait l'hypothèse, chère aux Pythagoriciens, de comput absolu et en soi ou encore de dimensions séparées, existant en soi, indépendamment de tout corps réel ou de substance corporelle distincte de ses dimensions.

Les formes *a priori* de la conception kantienne du temps et de l'espace, existant comme des cadres ou des moules plutôt subjectifs, dans notre sensibilité, semblent bien comme une réplique, dans l'ordre subjectif, de cet espace et de ce temps absolus conçus d'abord comme existant en soi indépendamment de tout objet qui s'y trouve compris ou de tout sujet qui le perçoit.

Dans l'un et l'autre cas, le temps et l'espace ne sont point perçus en fonction de dépendance avec les réalités du monde des corps.

On sait la tentative hardie faite de nos jours pour rendre au temps et à l'espace leur réalisme concret, M. Bergson en est venu à paraître identifier le temps avec toutes choses. Ou plutôt il a paru substituer à l'antique substance des choses corporelles et mobiles, le caractère même de succession et de mouvement ou de changement incessant que le nom même de temps évoque. Il n'y aurait que du mouvement, pas de substances mues. C'est le temps qui constituerait le fond même de toutes choses. Pour garder

le mot favori de ce philosophe : il en serait « l'étoffe ».

Einstein s'est attaqué directement à la conception newtonnienne du temps et de l'espace absolus. A la conception ou théorie de l'absolu, il a opposé la théorie de la relativité.

Il semble malaisé de se faire une conception bien nette de cette théorie. Mais autant qu'il est possible d'en saisir la pensée, on a l'impression d'une confusion entre l'espace et le temps, selon qu'ils peuvent exister en eux-mêmes ou plutôt dans les choses, et la perception que peut en avoir tel ou tel sujet qui se trouve en telles ou telles conditions de repos ou de mouvement.

Et aussi bien, sans nous perdre à discuter sur la pensée exacte de ces divers auteurs et sur le bien ou le mal fondé de cette pensée, il sera de beaucoup préférable de nous mettre nous-même en présence du problème à résoudre et de voir la solution que lui a donnée déjà, ici comme toujours en pleine conformité avec l'observation sensible à la portée de chacun de nous, le génie si positif et si sûr d'Aristote, interprété, pour nous, par le génie de Thomas d'Aquin.

Pour Aristote et pour saint Thomas, le temps et l'espace sont inséparables de la notion même de l'*être mobile*, qui est le propre, nous l'avons vu, de tout corps ou de tout être à dimensions. La notion d'espace sera inséparable de la notion de dimension; et la notion de temps sera inséparable de la notion de mouvement. Ou, plus exactement encore et pour éviter toute apparence de subjectivisme ou d'idéalisme newtonien ou kantien, le temps et l'espace sont des réalités inhérentes aux réalités du monde des corps. Le temps se rattache au mouvement; et l'espace ou le lieu, à l'être quantitatif qu'est tout être corporel. S'il n'y avait pas de mouvement, il n'y aurait pas de temps; s'il n'y avait pas d'être réel quantitatif ou de substance à dimensions, il n'y aurait pas d'espace ou de lieu.

Le temps, disons-nous, se rattache au mouvement. Il s'y rattache comme sa mesure. Le temps est la mesure du mou-

vement. Il en est le *compte*, si l'on peut ainsi dire, ou, pour garder le mot d'Aristote, le *nombre*.

Non pas, toutefois, le nombre en soi ou le nombre abstrait, le nombre non appliqué, comme semblent l'avoir compris les idéalistes ou les mathématiciens. Ce nombre en soi, abstrait, non appliqué, n'est qu'une idée, une abstraction de notre esprit, ou une représentation de notre imagination. Encore est-il que, pour notre imagination, le nombre se trouve plus ou moins rattaché à quelque chose de concret, ne serait-ce que des chiffres sur le tableau noir, ou des boules qui servent à compter, quand nous voulons préciser un nombre quelconque. Le nombre du mouvement qu'est le temps est un nombre concret, appliqué, si l'on peut ainsi dire, comme quand nous comptons deux livres, trois livres, quatre livres.

Ce nombre sera donc, non pas deux, trois, quatre, dix, cent, en général ou dans l'abstrait; mais deux quelque chose, trois quelque chose, quatre quelque chose. Ce *nombre quelque chose*, que sera-t-il déterminément ou dans le concret, quand nous parlons du nombre qu'est le temps?

Il s'agit, ne l'oublions pas, de mouvement à mesurer, ou à nombrer; car le temps est la mesure du mouvement.

D'autre part, toute mesure doit être homogène avec la chose qu'elle a pour objet de mesurer. C'est une couleur qu'on prendra comme norme ou mesure à l'effet d'apprécier les couleurs; un son, pour les sons; une ligne, pour les lignes; une surface, pour les surfaces; un corps, pour les corps.

Puis donc que le temps est la mesure du mouvement, il faut, de toute nécessité, qu'il appartienne lui-même au mouvement. Pour pouvoir être la mesure du mouvement, le temps devra être lui-même du mouvement.

Mais si le temps, mesure du mouvement, doit être lui-même du mouvement, ce n'est pourtant pas n'importe quel mouvement qui pourra être ainsi la mesure du mouvement; pas plus que ce ne sera n'importe quelle couleur qui sera la

mesure ou la norme des couleurs, n'importe quel son, qui sera la mesure des sons. Toute mesure doit avoir, dans son ordre, une raison de primauté ou de perfection qui en fasse la norme de ce qui devra être mesuré par elle.

Il faudra donc que ce mouvement, mesure du mouvement, que nous appellerons le temps, soit un mouvement spécial, un mouvement-type, si l'on peut ainsi s'exprimer, un mouvement-principe, qui commande tous les autres mouvements et auquel tous les autres mouvements doivent nécessairement se référer : au point que dès qu'il sera et tout autant qu'il sera, les autres seront ou pourront être; tandis qu'au contraire, s'il venait à cesser d'être, aucun autre ne serait ni ne pourrait être.

Voilà ce qu'est le temps, ce qu'il doit être, ce qu'il ne peut pas ne pas être, ce qui le constitue, ce qui est sa définition même : définition lumineuse, que nous devons au génie d'Aristote, et que le génie de Thomas d'Aquin a fait sienne avec une si absolue maîtrise.

Le temps est la mesure du mouvement, de tout mouvement dans le monde du mouvement, dans le monde de l'être mobile ou des corps. Étant ainsi la mesure du mouvement, de tout mouvement dans le monde du mouvement, il faut qu'il soit lui-même du mouvement, un mouvement, le mouvement-type, le mouvement premier, le mouvement qui commandera tout et à qui tout se référera, comme à sa norme, comme à sa mesure, comme à son principe, dans ce monde du mouvement.

Nous sommes loin, on le voit, du temps « absolu, vrai et mathématique, pris en soi et sans relation à aucun objet extérieur », conçu comme un quelque chose « qui coule uniformément par sa propre nature ». Et, cependant, comme si la vérité, plus forte que tout, s'imposait même aux conceptions qui s'en éloignent, ces derniers mots de la formule newtonienne reviennent en quelque sorte à la notion que nous venons de préciser avec Aristote et saint Thomas. Parler d'un quelque chose « qui coule uniformément par sa propre

nature », n'est-ce pas encore avouer qu'il est un mouvement-type, qui est ce qu'il est indépendamment de tout autre mouvement et de qui, au contraire, dépendra tout autre mouvement.

Mais où trouver ce mouvement dont le caractère type, dans l'ordre du mouvement, sera la norme de tout et dont le nombre sera la mesure de tout ce qui est dans le monde du mouvement?

Ici, la question ne se pose plus comme elle se posait du temps d'Aristote ou même de saint Thomas. La conception du monde du mouvement, dans son ensemble, et de l'ordre qui règne dans cet ensemble, n'est plus la même. Celle d'Aristote et de saint Thomas supposait la terre immobile au centre du monde ; et les corps célestes, mus de mouvements multiples et divers, dans l'ordre du seul mouvement local. La diversité de ces mouvements était rendue sensible à nos yeux par les astres qui étaient supposés se mouvoir au-dessus de nos têtes ou autour de notre terre; et qui, par la diversité même de leurs mouvements, expliquaient toutes les transformations constatées dans ce qu'on appelait le monde sublunaire, ou la sphère des éléments. Les mouvements d'altération et de transformation substantielle n'avaient lieu que dans ce monde sublunaire, comprenant notre terre et son atmosphère avec ce qui la continuait jusqu'à l'orbe de la lune. A partir de cet orbe de la lune et par tous les orbes superposés jusqu'à ce qu'on appelait l'orbe ou le ciel des étoiles fixes, ne se trouvait plus que le mouvement local. Et c'était ce mouvement local des diverses sphères célestes qui causait, nous venons de le dire, toutes les variations ou transformations existant dans notre monde sublunaire. Chaque sphère avait son rôle à remplir dans cette diversité. Et, en raison de cela, chacune avait son mouvement propre, distinct du mouvement des autres sphères. Mais toutes ensemble se mouvaient d'un mouvement général qui présidait à tout et commandait à tout. Ce mouvement général était imprimé par l'action du premier ciel dont ce mou-

vement était le mouvement propre. Il était lui aussi, lui surtout, rendu sensible pour nous, du fait que par son cours il distinguait nos espaces de temps appelés *jours*. Et, en raison même de cela, on l'appelait le mouvement *diurne*, du mot latin *dies*, qui signifie jour.

Aussi bien était-ce le mouvement de ce premier ciel, de ce premier mobile, dont le mouvement ne dépendait plus de rien dans le monde de l'être mobile, et de qui au contraire dépendait tout autre mouvement dans l'ordre du mouvement local des autres corps célestes, et par eux tous ensemble, dans l'ordre du mouvement d'altération et de transformation substantielle sur notre terre, qui était la raison et le sujet propre du temps, mesure du mouvement. Le temps n'était pas autre chose que le nombre de ce mouvement du premier ciel. Chaque retour ou renouvellement de ce mouvement constituait l'unité de mouvement par laquelle et selon laquelle on nombrait et on comptait tout dans l'ordre du mouvement.

Or, bien que la conception dans l'ordre du mouvement dans l'ensemble du monde des corps ait aujourd'hui changé du tout au tout et qu'elle soit exactement le contraire de la conception aristotélicienne, en ce sens que c'est la terre elle-même avec son atmosphère qui est conçue aujourd'hui comme en mouvement, et que, par rapport à ce mouvement de rotation de la terre sur elle-même, tout le reste de l'ensemble des corps est immobile — comme en témoigne la fixité absolue des points du ciel, où, selon les diverses périodes de l'année, les astres se retrouvent au même instant du jour ou de la nuit, — quelle que soit la diversité de ces deux conceptions, il n'en demeure pas moins que pour nous, comme pour Aristote, l'unité de temps est encore le jour, c'est-à-dire le cours d'un mouvement diurne. La seule différence est que ce mouvement diurne était conçu autrefois comme le mouvement du premier ciel entraînant dans son mouvement tous les corps célestes autour de la terre immobile, tandis que aujourd'hui ce mouvement est tenu pour le

mouvement de la terre tournant sur elle-même et se présentant ainsi à l'action successive et alternante des astres ou des corps stellaires qui influent sur elle.

Ainsi donc, les deux conceptions, en ce qui est de la détermination du temps, se rejoignent et s'identifient pour autant que dans l'une et dans l'autre l'unité de temps est la même, savoir le mouvement diurne. Que si la nature ou la cause et le sujet de ce mouvement diurne sont tout autres dans les deux conceptions, on peut dire, cependant, que, *par rapport à nous*, et en ce qui est des changements à expliquer dans notre monde à nous ou sur notre terre et dans notre atmosphère, *les effets* sont absolument les mêmes. Que ce soit tout le ciel qui tourne autour de nous et qui, par la diversité de ses mouvements *harmonisés* dans l'unité du mouvement diurne, cause la diversité des jours, des mois, des saisons, et tous les changements qui en résultent parmi nous; ou bien que ce soit la terre qui, tournant sur elle-même d'abord et constamment ou uniformément — ce qui encore ici unifiera et harmonisera toutes les variations, causées ensuite par le mouvement de translation autour du soleil, mouvement qui soumettra la terre à l'action variée du soleil et des autres corps stellaires agissant diversement sur nous, selon que nous sommes à telle ou telle place ou à telle ou telle distance par rapport à eux, dans la diversité des jours de l'année, — l'effet sera absolument le même, puisque le rapport entre les deux termes ne change pas.

L'unité de temps demeure donc la même; et c'est *le mouvement diurne*. C'est par ce mouvement diurne que nous *comptons* tout ce qui a trait à notre monde à nous sous sa raison de monde de l'être mobile. Les jours ajoutés aux jours donnent les semaines, les mois, les années, les siècles. Et le jour, divisé en fractions, nous donne ces partitions du temps que nous appelons les heures, les minutes, les secondes, fondées, elles aussi, sur l'unité de temps que constitue le mouvement diurne.

Au surplus, cette unité de temps, pour nous, que constitue

le mouvement diurne répond excellemment à la fonction de mesure du mouvement qui est, nous l'avons vu, la raison même ou la définition du temps.

Il faut, en effet, que la mesure considérée dans son unité soit tout ce qu'il y a de plus simple, de plus accessible ou à à la portée de ceux qui doivent en user sous sa raison de mesure, de plus invariable aussi et que jamais rien n'altère. Or, il en est ainsi dans l'ordre du mouvement à mesurer, de cette unité de mesure que nous appelons le mouvement diurne. De tous les mouvements de la nature, c'est, pour nous, le plus simple, le plus à notre portée comme observation, le plus uniforme aussi et le plus invariable. Depuis que les hommes ont pu observer ce mouvement, il n'a pas varié d'un millionième de seconde. On a pu l'appeler l'étalon du temps. C'est un mouvement circulaire dont il est aisé, pour le contrôle, de marquer le commencement et la fin, en prenant un point de comparaison avec l'un quelconque des corps stellaires paraissant à notre horizon. Et bien qu'à ce titre il commence et il finisse, d'autre part, étant un mouvement circulaire dont le sujet ne s'arrête pas dans son mouvement, il a quelque chose d'infini, ou d'indéfini. Se renouvelant sans cesse, il constitue, par son renouvellement même, le nombre de mouvement de tout ce qui est dans sa dépendance sous la raison d'être mobile. Et ce nombre lui-même, le nombre de son renouvellement, servant à compter ou à fixer le nombre de tous les changements dans notre monde à nous, ou même dans tout l'univers matériel, sans en excepter les corps célestes, par rapport à nous, c'est cela même que nous appelons le temps.

Dans la conception aristotélicienne du monde matériel, il n'y avait, pour tout ce monde matériel, qu'un seul temps, savoir le nombre du mouvement du premier ciel qui avait tout sous sa dépendance. Avec la conception moderne du monde matériel, nous ne pouvons plus parler d'unité de temps. Il se peut assurément qu'il n'y ait qu'un seul temps pour l'univers matériel, même dans la conception moderne.

Et il semble même qu'il faut dire qu'il n'y a qu'un seul temps. Mais ce temps, identique pour tout l'univers matériel et commandant tout cet univers, est inconnu de nous. Pour le connaître, il nous faudrait savoir quel est, dans tout l'univers matériel, le mouvemement corporel initial qui commande tous les mouvements de cet univers. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous l'ignorons. Chaque nouvelle découverte dans le monde de l'astronomie ne fait que multiplier ou rendre plus sensible l'impression d'infini, à tout le moins d'indéfini qui déconcerte notre imagination elle-même, quand elle veut essayer de se représenter l'ensemble de l'univers.

Mais cette impuissance où nous sommes, dans l'état actuel de nos connaissances, d'embrasser l'ensemble des mouvements du monde des corps et de fixer, par conséquent, l'économie de ces mouvements, ne nous empêche pas de constater, d'une façon très sûre, et à la portée de tous, l'harmonie des mouvements du monde matériel dans leur rapport de convenance avec nous, fondé sur ce que nous avons dit du mouvement diurne. Et cela suffit pour que nous puissions parler du temps, selon qu'il nous convient à nous.

Quel est le temps, mesure ou nombre des mouvements de tout l'univers considéré en lui-même et non sous l'aspect de son rapport avec nous, — l'état actuel de nos connaissances ne nous permet de donner aucune réponse plausible. — Mais nous savons quel est et ce qu'est le temps qui est la mesure de nos mouvements à nous et des mouvements de l'univers considéré dans le rapport que l'univers a avec nous.

Ce temps, nous l'avons dit, c'est le nombre des renouvellements du mouvement diurne.

A la question du temps se rattache celle de l'espace ou du lieu. Si le mouvement de l'être mobile a sa mesure qui est le temps, l'être mobile lui-même, sous sa raison de sujet du mouvement, ou d'*être à dimensions*, doit avoir aussi sa mesure. Et cette mesure, c'est ce que nous appelons le lieu ou l'espace.

Il est aisé de voir, tout de suite, que l'espace ou le lieu se rattachera aux dimensions, comme le temps se rattachait au mouvement. De même, en effet, que la mesure ou le nombre du mouvement devait être un mouvement, un mouvement répété, renouvelé, se succédant d'une manière simple, uniforme, rythmée, ainsi la mesure de l'être à dimensions qu'est le corps, considéré sous cette raison d'être à dimensions, devra consister dans un être à dimensions, ayant, dans cet ordre, les conditions qui doivent toujours convenir à ce qui a la raison de mesure.

Mais ici, à la différence du temps, où la raison de mesure devait se trouver, comme nous venons de le rappeler, en un mouvement qui serait le plus court ou le plus bref, dans l'ordre des mouvements de la nature, le plus simple et le plus accessible ou le plus à notre portée, c'est, au contraire, en ce qui sera le plus vaste, le plus compréhensif, le plus étendu que nous devrons chercher la dernière raison nous permettant de parler de mesure en ce qui est de l'être ou des dimensions du corps.

Il est très vrai qu'il y aura, pour tout corps, une mesure immédiate ou prochaine, qui aura, par rapport à lui, la raison d'espace ou de lieu ; et dont nous dirons, en effet, que c'est, proprement, son lieu. Cette mesure ou ce lieu sera constitué par les dimensions du corps près duquel ou dans lequel se trouvera placé le corps que nous disons localisé. Mais ce lieu ou ce corps dont les dimensions localisent et mesurent tel autre corps, est lui-même, à son tour, mesuré et localisé par un autre. Car rien n'est isolé, dans le monde des corps. Et c'est parce que rien n'est isolé, mais que tous les êtres corporels sont dans un même tout, dans lequel ils communiquent tous, qu'ils peuvent agir les uns sur les autres et produire par leur action ou réaction tous les phénomènes ou tous les changements que nous constatons dans le monde des corps.

Aussi voyons-nous par là que les questions d'espace et de temps sont étroitement liées entre elles ; car c'est en raison

de leur place dans un même ensemble que les divers êtres composant cet ensemble peuvent avoir les uns par rapport aux autres la raison de moteur et la raison de mobile.

Il faut donc que la place ou le lieu qui sera dit être immédiatement le lieu ou la place de tel corps se dise en fonction de l'ensemble ou du tout, qui lui-même contiendra tout sans être contenu par rien.

Car voilà bien encore un autre aspect de l'espace véritable ou réel, qu'il faut se garder de confondre avec ce que Newton appelait l'espace absolu ou qu'on appelle souvent l'espace imaginaire. L'espace imaginaire ou absolu, au sens newtonien, n'est pas quelque chose de réel, qui existe dans la nature. Ce n'est qu'un vain jeu de notre esprit ou plutôt de notre imagination. Il n'y a d'espace réel que l'ensemble des corps qui existent, formant un tout et ayant les uns pour les autres, à les considérer sous la raison de parties existant dans ce tout, le rapport de contenant à contenu ou de contenu à contenant. Le lieu est ce qui contient le corps localisé ; et le corps localisé est contenu dans le lieu.

Or, ce lieu qui contient le corps localisé, considéré sous la raison de lieu immédiat, n'est pas autre chose que la surface ambiante du corps aux dimensions duquel se plient les dimensions du corps localisé. Mais ce corps dont les dimensions localisent tel autre corps est lui-même localisé par un autre aux dimensions duquel se plient ses propres dimensions. Et ainsi toujours jusqu'à ce que l'on arrive à des dimensions qui n'ont plus d'autres dimensions auxquelles nous puissions dire qu'elles se plient. Ces dimensions dernières qui n'ont plus d'autres dimensions auxquelles nous puissions dire qu'elles se plient et qui par suite excluent toute raison de lieu pour le corps auquel elles appartiennent ne sont pas autres que les dimensions du corps qui enveloppe tous les autres corps. Et ce sera ce corps qui devra être dit, proprement, le lieu de tous les autres, sans que lui-même puisse être dit se trouver dans un lieu.

Ainsi donc le lieu, au sens pur et simple, celui qui a par

excellence la raison de mesure pour les êtres à dimensions que sont les corps, c'est le corps dont la zone dernière est à l'extrémité du monde des corps. Tous les autres lieux se disent par rapport à lui.

Hâtons-nous d'ajouter, du reste, que pour parler des lieux immédiats ou plus ou moins prochains de chacun des corps dont nous pouvons avoir à nous occuper, il n'est nullement nécessaire que nous puissions le comparer actuellement à ce lieu dernier qui est celui de tout dans le monde des corps. Nullement. Il nous suffit de savoir que ce lieu existe, qu'il doit exister, qu'il ne peut pas ne pas exister. Et nous le supposerons toujours quand nous parlerons de tel ou tel lieu particulier. D'autre part, cette nécessité de son existence est impliquée dans le fait même des espaces ou lieux particuliers qui mesurent les corps en rapport avec nous. Car s'il nous était donné de les parcourir tous, il faudrait nécessairement atteindre la limite. Et c'est cette limite qui est l'espace ou le lieu général où se trouvent compris tous les autres espaces et tous les autres lieux.

Tout se ramène donc ici à une question de dimensions, de dimensions juxtaposées dont les unes sont incluses dans les autres. Avec ceci pourtant que nous ne parlerons de lieu, à proprement parler, que lorsqu'il s'agira de dimensions actuellement distinctes ou coupées les unes d'avec les autres. C'est, en effet, la coupure de ces dimensions, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui constitue la distinction ou la pluralité des divers êtres dans le monde des corps. Si l'unité est constituée par l'indivisibilité ou l'indivision de ces dimensions, leur division, au contraire, constitue, par le fait même, la multiplicité des êtres corporels. Il suit de là que nous ne pouvons parler d'un corps localisé dans un autre, qu'en raison de la diversité de leurs dimensions.

Aussi bien, si nous supposons un corps ou un être à dimensions, dont l'être, dans ses dimensions, est tel, que ses dimensions demeurent rigides et ne cèdent pas devant les dimensions d'un autre corps, la place ou le lieu qu'occupera

ce corps ne pourra jamais être la place ou le lieu d'un autre corps. Le fait de deux êtres corporels ou de deux êtres à dimensions occupant les mêmes dimensions ou ayant le même lieu, et restant deux êtres corporels ou deux êtres à dimensions distincts, indivis en eux-mêmes, chacun, et divisés l'un de l'autre, est en dehors de toutes les lois de la nature. Seule l'intervention de l'Auteur de ces lois, agissant en dehors et au-dessus d'elles, pourrait l'expliquer.

Nous retrouvons, ici, on le voit, dans cette question du lieu ou de l'espace, la question du continu et du *contigu* dans le monde matériel. Le continu et le contigu se rattachent essentiellement aux dimensions du monde des corps. Ou plutôt, il n'y a de dimensions, à vrai dire, que dans le continu. Le contigu est constitué par une addition d'êtres à dimensions. Mais *l'être à dimensions*, comme tel, n'est pas autre que le continu. Seul, le continu est *un*; et, par conséquent, comme nous l'avions déjà fait remarquer, seul il *est*, à parler d'une façon pure et simple. Le contigu suppose *plusieurs êtres* à dimensions; et il est *constitué par le rapprochement de ces divers êtres*. Lui-même, ou plutôt l'ensemble des êtres ainsi rapprochés ne forme qu'un tout accidentel. D'êtres substantiels, dans le monde des corps, il ne saurait y en avoir aucun en dehors du continu.

Mais le continu lui-même peut se concevoir et exister selon des conditions très diverses, qui dépendront de la nature même des divers corps. Il est des corps dont la nature sera telle que leurs parties quantitatives seront très adhérentes au point de ne pouvoir être divisées que très difficilement. D'autres corps auront une nature qui comportera la plus grande facilité de division dans leurs parties quantitatives. Ainsi en est-il des liquides ou des gaz. L'eau, par exemple, et, plus encore, l'air, ont une nature telle que leurs parties cèdent au moindre effort d'un corps plus résistant. Aussi bien voyons-nous les poissons se mouvoir dans l'eau, et les oiseaux dans l'air avec une aisance parfaite. Bien plus, tout porte à croire qu'il existe, dans toute l'étendue du monde matériel, un

corps dont la nature est beaucoup plus subtile que celle de notre atmosphère, et que c'est dans ce milieu, en quelque sorte impondérable, que baignent tous les corps existant dans le monde. De ce corps, nous dirons qu'il est le lieu universel. Et c'est en raison du rapport que les êtres corporels auront entre eux dans ce milieu, que nous parlerons de lieu et d'espace à leur sujet.

Toujours est-il que, considéré sous sa raison immédiate, le lieu, pour un être corporel quelconque, ne doit et ne peut se dire qu'en raison des dimensions du corps environnant auxquelles s'adaptent adéquatement ses propres dimensions.

S'il n'existait, dans le monde, qu'un seul corps aux parties continues et surtout homogènes, il n'y aurait pas à parler de lieu ou de localisation. Ce corps aurait ses dimensions à lui; mais sans rapport aucun avec d'autres dimensions. Les parties de ce corps seraient en lui-même; mais n'étant pas divisées les unes des autres, elles n'auraient point d'être à part, et il n'y aurait pas à parler de lieu proprement dit à leur sujet. Au contraire, dès là que dans le monde des corps se trouvent des êtres distincts, constitués tels par des dimensions à eux, leur appartenant en propre, ces dimensions mises en rapport avec les dimensions des autres corps, amènent de toute nécessité, pour tous les corps ainsi en rapport entre eux, la raison de lieu et de localisation.

Si nous voulions, d'un mot, préciser ces deux grandes notions de temps et de lieu ou d'espace que nous nous sommes appliqué à dégager dans leur vérité la plus pure, nous dirions qu'*être dans le temps, pour tout être corporel, c'est être dans la dépendance d'un mouvement qui, par son nombre, ou son renouvellement pouvant être compté, mesure la durée ou le mouvement et l'être de ce qui en dépend.* Quant à l'espace, au sens réel ou local, il n'est pas autre que *le rapport des dimensions de tout être corporel avec la surface du milieu ambiant où il se trouve plongé, en rapport lui-même avec la surface dernière ou la ligne extrême des dimensions qui marque le terme de l'ensemble du monde des corps.*

V

LES ÉLÉMENTS

S'il était possible à un être humain d'avoir dans sa perfection absolue la science expérimentale et philosophique de tout le monde de la nature ou des corps, nous devrions maintenant, après ce que nous avons dit des corps en général, et de leurs mouvements, et des causes de ces mouvements, et du temps et de l'espace qui les mesurent, nous appliquer à connaître jusque dans le plus menu détail tout ce qui se rattache à ce monde des corps et à ses mouvements, dans toute l'étendue de l'espace que ce monde occupe, et en remontant le cours des siècles jusqu'à l'origine des temps, à supposer, ce que la raison toute seule ne saurait démontrer, qu'en fait le monde des corps aurait commencé dans le temps.

Mais ce n'est pas seulement à un être humain pris individuellement qu'une telle science est impossible. Elle l'est aussi à tous les êtres humains pris dans leur ensemble et uniraient-ils, à l'effet d'y parvenir, tous leurs travaux, tous leurs efforts.

Dans le champ de l'espace, l'être humain n'a pas pu encore faire le tour complet du globe terrestre qu'il habite. Certains sommets des plus hautes montagnes, et les deux pôles du globe demeurent inexplorés. Quant à notre atmosphère, si les derniers progrès de la science ont permis à l'homme de s'élever à une certaine hauteur jusqu'alors non atteinte, il n'est aucun homme de science qui nourrisse l'espoir de

franchir jamais notre atmosphère dont l'étendue est d'ailleurs si limitée comparée aux champs indéfinis de l'espace où se meuvent les corps célestes. Et il est vrai que ces corps célestes, malgré les distances qui les séparent de nous, sont à la portée de notre œil que frappe l'éclat de leur lumière. Nous avons même, pour accroître la portée de notre regard, ces merveilleux instruments d'optique, découverts et utilisés par le génie de l'homme. Il n'est pas jusqu'aux ressources de l'art se servant de la lumière elle-même gravée sur des plaques plus sensibles que notre œil, que la science de l'homme n'ait à son service pour mieux connaître ce qui se trouve dans l'immensité des espaces où se meuvent les astres.

Toutefois, malgré toutes ces ressources et ces merveilleuses industries, nous sommes contraints de nous avouer que les réalités de ce monde céleste ou astral nous dépassent sans proportion aucune. Nous ignorons, et, livrés à nous-mêmes selon les conditions de notre vie présente, nous ignorerions toujours l'étendue de l'espace où se meuvent ces corps célestes, et la nature de cet espace ou du corps qui le constitue, et le nombre des astres qui s'y trouvent, et leur vraie nature ou aussi la raison d'être de chacun d'eux ou même des groupes qu'ils semblent former entre eux, et les véritables lois qui président à l'ensemble de leurs mouvements. La science de l'astronomie, malgré tant de progrès et de découvertes, demeure une science dont l'objet, dans son dernier fond, est absolument impénétrable pour nous, laissés à nos seules forces, à nos seules ressources humaines.

Le fond de la réalité du monde des corps n'est pas moins impénétrable, s'il s'agit de remonter le cours des siècles et de faire l'histoire de ce qui a été depuis le commencement dans ce monde des corps, ou même, nous l'avons déjà dit, de déterminer et de savoir si ce monde des corps a eu un commencement. Dans le temps, comme dans l'espace, le monde des corps échappe aux prises de nos sens; et notre raison expérimentale n'a d'autre ressource que la pure hypothèse. Il est vrai que notre raison philosophique peut fixer

deux points de la plus haute importance et qui donneront à notre intelligence le bienfait d'une certitude essentielle. Nous savons que, dans l'espace, le monde des corps est fini : et que, dans son mouvement comme dans son être, quelle qu'aurait pu être sa durée, il a nécessairement un principe, un principe extérieur à lui, qui, seul, peut expliquer, aux yeux de la raison, l'être et le mouvement qui sont les siens.

Que le monde des corps, dans son mouvement et dans son être, ait un principe extérieur à lui, nous l'avons vu quand il s'est agi des causes. Les mouvements d'altération ou de transformation substantielle, s'ils sont dus à l'action des corps, présupposent toujours un mouvement local; et le mouvement local ne peut s'expliquer que par l'action d'un *moteur* étranger au sujet mû en tant que tel : ce qui exige nécessairement, au point initial de tout mouvement, dans la ligne ou la série des moteurs qui concourent actuellement à le produire, un moteur extérieur et étranger à cette série, qui, actuellement, actionne la série tout entière. Il suffira donc que nous constations autour de nous un mouvement quelconque, pour que notre raison philosophique soit amenée à conclure inéluctablement que ce mouvement, au moment même où il se produit et où nous le constatons, remonte de branle en branle jusqu'à un principe qui, hors de la série, met en branle toute la série des moteurs corporels qui actuellement, par leur action, produisent ou causent ce mouvement.

De même, pour l'être de tout être corporel. Nous avons vu qu'il est essentiellement constitué par deux principes : l'un, qui a raison de puissance, la matière première; l'autre, qui a raison d'acte, la forme substantielle. Ces deux principes ne peuvent se trouver *unis* et constituer l'*être corporel* qu'ils constituent, que parce qu'un principe extérieur à eux *les a unis*, soit immédiatement par son action seule, soit médiatement par l'action d'agents intermédiaires subordonnés à son action. Et c'est lui encore, par son action et par l'action

des agents intermédiaires dont il lui aura plu de se servir, qui maintiendra unis ces deux principes tout autant qu'ils resteront unis et que par leur union ils constitueront l'être corporel.

Si la présence d'un corps quelconque et d'un mouvement quelconque dans le monde des corps établit de toute nécessité, aux yeux de la raison philosophique, l'existence d'un principe extérieur au monde des corps et à ses mouvements, qui, seul, par son action première et souveraine, explique tout corps et tout mouvement, la fixation d'un point quelconque de l'espace dans ce même monde des corps nous permet de conclure qu'à partir de ce point, dans quelque sens ou direction que l'imagination et la raison se portent, au-delà de tout ce que nos sens perçoivent comme espace existant ou pouvant exister autour de ce point, une limite dernière s'impose. L'infini pur et simple, dans l'ordre d'un corps existant, répugne, s'agirait-il même d'un corps mathématique *ou des seules dimensions*, sans prendre garde à la nature physique du corps selon qu'il est un composé substantiel de matière et de forme. A ce dernier titre, il faut évidemment qu'à telle forme telle matière soit proportionnée avec des dimensions qui correspondent à cette nature déterminée. Et, même à ne considérer que les dimensions, elles ne sauraient exister sans qu'elles puissent tomber sous les sens ou sous l'imagination. Et, par suite, elles auraient une configuration : ce qui ne peut être que par une limitation de ces dimensions.

Ainsi donc, quelque impuissante que soit notre raison expérimentale à avoir une connaissance parfaite ou complète du monde des corps considéré dans son ensemble ou dans sa totalité, soit dans l'ordre de l'étendue ou de l'espace, soit dans l'ordre du temps ou de la durée, il est deux points essentiels fixés en pleine lumière par la raison philosophique qui nous permettent d'enclore cet indéfini pour nos sens dans le concept rationnel de notre intelligence. C'est, d'une part, que ce monde est fini ; et, d'autre part, qu'il a, extérieur

à lui et l'expliquant tout entier, un principe de sa durée et de son être.

S'il s'agit de l'universalité du monde des corps, nous ne pouvons, sur cette terre ou dans les conditions de notre vie présente, à ne considérer que nos facultés naturelles de connaître, aspirer à d'autre certitude que celle que nous venons de préciser.

Mais, dans cet immense univers qui nous déborde à l'infini pour ainsi dire, soit dans la durée, soit dans l'espace, il est un point du temps et un point de l'espace qui nous touche de plus près et qui, par suite, ne laissera pas que de tomber un peu plus sous nos prises, qu'il s'agisse des prises de nos sens et de notre raison expérimentale, ou qu'il s'agisse de notre raison philosophique, amenée à asseoir, sur ces constatations, de nouvelles conclusions du plus haut prix dans l'ordre de la hiérarchie des êtres, qui est son domaine propre.

Ce point du monde des corps, c'est notre terre selon qu'elle existe présentement avec tout ce qui est en elle et que nous pouvons saisir par nos sens.

Là, nous travaillerons sur un terrain très sûr. Non pas, sans doute, que nous puissions nous flatter de tout connaître à la perfection, même dans ce domaine restreint. Nous avons déjà fait remarquer qu'il est des points de notre globe terrestre qu'aucun explorateur n'a pu encore aborder. Et s'il s'agit des parties du globe explorées ou même habitées, c'est là encore, et dans tous les domaines, une sorte d'infini qui s'ouvre devant nous, dans nos travaux d'enquête. Même pour ce qui est apparent et à la surface du globe dans les parties explorées ou habitées par l'homme, qui donc pourrait se flatter de connaître à la perfection tout ce qui a trait au monde minéral, au monde végétal, au monde animal, au monde humain? Chacun de ces mondes ou de ces règnes, pour garder le terme scientifique, est une sorte d'infini, non pas seulement dans le détail du particulier et de l'individu, qui, au fond, importerait peu, sauf dans le monde humain,

mais jusque dans les traits constitutifs des diverses catégories ou espèces valant d'être connues.

Toutefois, si nous ne pouvons pas, même là, songer à tout connaître ; si, dans l'ordre des diverses catégories ou des diverses espèces d'êtres, il y a matière à découvertes toujours nouvelles pour les équipes de travailleurs dans l'ordre de la recherche expérimentale, ces équipes seraient-elles chaque jour plus nombreuses, mieux outillées et plus riches en hommes de talent ou même de génie : il demeure que dans leurs lignes essentielles les principales catégories d'êtres qui sont à notre portée, sur la surface de notre terre, peuvent être saisies par notre raison philosophique. Et, sans doute, nous l'avons maintes fois souligné, il serait à souhaiter que le même individu humain pût connaître aussi excellemment que possible et ce qui a trait au détail de ces divers êtres ou de ces diverses catégories selon que s'appliquent à les connaître les multiples équipes des travailleurs de science expérimentale, et ce qui a trait aux lignes essentielles par où se marquent, pour la raison philosophique, les principales catégories de ces divers êtres, celles qui en constituent les *règnes* : règne minéral, règne végétal, règne animal, règne humain.

L'expérience de chaque jour nous montre que c'est là un rêve d'autant plus impossible, que le champ des recherches est plus vaste, plus complexe, plus riche en objets d'observation de toute sorte, même dans un seul embranchement de tel ou tel règne, et que les équipes de travailleurs ou même les travailleurs individuels font tous les jours de nouvelles découvertes, de nouveaux progrès, chacun dans son domaine propre. Et ceci est tellement vrai, nous l'avons déjà fait remarquer, que bon nombre de ces travailleurs spécialistes s'absorbent dans l'objet particulier de leurs recherches, au point de se désintéresser presque entièrement de ce qui n'est pas cet objet lui-même.

Nous avons dit aussi que c'est là le danger des progrès de la science moderne. A mesure que les savants se spécialisent comme *savants*, ils semblent, à tout le moins plusieurs

d'entre eux, en demeurer moins *hommes*. Et cela veut dire que les questions d'ordre général, en dehors de leur sphère propre, leur demeurent absolument étrangères. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer des savants, très compétents dans le domaine de leur science, qui ignorent complètement les questions d'ordre philosophique. Non seulement ils ne se livrent pas eux-mêmes aux spéculations de la raison philosophique, ce qui s'expliquerait encore, soit parce qu'ils n'ont pas le loisir de le faire, absorbés qu'il sont par leurs travaux, soit parce que le pli de leur raison contracté dans les recherches proprement expérimentales diffère du pli de la raison qui se contracte quand on vaque à l'étude portant sur l'essence des choses qui est l'objet propre du philosophe ; mais ils ne s'y intéressent pas.

Et c'est pour cela, nous l'avons dit encore, que le rôle du philosophe s'impose d'autant plus aujourd'hui que sont plus développés et que se développent de plus en plus les progrès de la science expérimentale. Le bien du genre humain y est intéressé au plus haut point. Il faut qu'à côté et au-dessus des merveilleuses découvertes de la science et de ses applications industrielles ou artistiques, brille, du plus pur éclat, la lumière de la raison philosophique donnant au monde le sens profond et dernier des grandes catégories d'êtres qui nous entourent, dont nous faisons partie nous-mêmes, et remonte de degré en degré, jusqu'à son plus haut sommet, l'échelle radieuse de l'harmonie des êtres.

Ce travail de recherche profonde et de synthèse suprême ne peut être fait que par la raison philosophique. Mais, à des degrés divers, tout homme qui a l'usage de sa raison, est à même de vaquer, d'une certaine manière, à ce travail. Il n'est point nécessaire que le philosophe, comme tel, soit doublé d'un savant comme tel. S'il faut une base d'observation au philosophe, c'est la base d'observation commune, celle qui est à la portée de tout homme usant de ses facultés de perception sensible et les appliquant à la considération, même vulgaire, de ce qui tombe communément sous les sens.

Et, par exemple, pour faire office de philosophe dans l'ordre de la première catégorie d'êtres qui se présentent à nous, n'est-il pas évident que, tout de suite, sautera aux yeux, pour tout être humain conscient, une différence qui distingue et sépare, ici, parmi nous, sur notre terre, les êtres corporels vivants des non-vivants ; et, parmi les vivants, les plantes, les animaux, l'homme ?

Or, ce sera sur cette différence aveuglante au premier abord, ou sur les règnes que cette différence signale, qu'aura à s'exercer, proprement, la raison philosophique. Il s'agira de savoir ce que sont, *en eux-mêmes, au plus profond de leur nature*, les êtres corporels non-vivants ; et ce qu'il faudra trouver, *dans les principes de leur nature*, pour justifier, *selon les exigences de la raison philosophique*, qui est la raison tout court, ce dont témoignent nos sens dans les changements ou les manifestations qui se succèdent parmi ces êtres. La même méthode s'appliquera ensuite, et en vue du même objet, aux autres catégories d'êtres selon que nos sens nous les signalent : plantes ; animaux ; êtres humains.

C'est donc à la première catégorie d'êtres constatée ici, sur notre terre, autour de nous, que devra d'abord s'appliquer la raison philosophique pour trouver, dans les principes de leur nature, ce qui justifiera, aux yeux de cette raison, cela même dont témoignent nos sens.

Cette première catégorie d'êtres est celle qui constitue le règne minéral, si tant est qu'on puisse appliquer aux minéraux ce terme *règne*, qui semble plutôt convenir à la perfection supérieure des catégories que nous aurons à étudier ensuite, les végétaux, et surtout les animaux, ou, plus excellemment encore, l'homme.

Les êtres corporels appelés du nom général de *minéraux*, pour autant qu'ils se distinguent des végétaux et autres êtres supérieurs, sont caractérisés, pour nos sens, par les propriétés extérieures, forme ou figure, couleur, densité, qui les différencient, ou par les actions et réactions qu'ils peuvent avoir les uns sur les autres. C'est en étudiant plus attentive-

ment ces divers caractères, que la science expérimentale, physique ou chimie, arrive à discerner ces corps et à les distinguer d'une manière plus précise que ne pourrait le faire une application sommaire ou superficielle de nos sens tombant sur eux. Toutefois, l'observation plus précise de la science expérimentale et l'observation vulgaire des sens dans leur application commune, conviennent en ceci que parmi ces corps il y a des différences notables, qu'ils s'appellent même de noms divers, et que sous l'action des uns sur les autres il se produit des changements tels que les uns cessent d'être ce qu'ils étaient pour devenir ce que les autres étaient, que de nouveaux êtres succèdent à ce qu'étaient les premiers, quand ceux-ci se combinent entre eux, perdant jusqu'à leur premier nom, que remplace un nom nouveau désignant le nouvel être. C'est ainsi qu'un morceau de bois jeté au feu devient incandescent et finalement cesse d'être du bois pour ne plus être qu'un aliment du feu, perdant toutes ses propriétés et jusqu'à son nom, n'étant plus qu'un résidu quelconque de poussière ou de cendre, quand le feu est éteint. Ainsi en est-il de toute autre matière ou de tout autre corps jeté au feu, si cette matière ou ce corps sont aptes à subir l'action du feu au point d'être transformés par lui. Si, au contraire, on jette de l'eau sur le feu, le feu s'éteint; et c'est lui qui se trouve vaincu.

Car c'est bien de victoire et de défaite qu'il s'agit parmi ces divers corps. Les uns attaquent les autres et en triomphent, ou, inversement, sont attaqués par eux et se plient à leurs conditions, au point, nous l'avons dit, de perdre leur propre nature, pour passer à la nature du vainqueur.

Ce sont ces faits que la raison philosophique, pour son compte à elle et distinctement du but qui est celui de la raison ou de la science expérimentale, aura le devoir, la mission d'expliquer. La science expérimentale, elle aussi, étudiera les faits, mais avec sa méthode propre et en vue de sa fin à elle, qui est plutôt l'utilisation de ces propriétés des corps ou des effets que produisent leurs actions et réactions.

La raison philosophique les étudiera pour connaître la nature intime de ces divers corps et fixer les conditions selon lesquelles, étant donné leur nature, ils pourront ainsi agir ou réagir les uns sur les autres.

La science expérimentale, comme telle, n'a pas à connaître la nature intime des corps. Pour elle, ce qu'il y a de plus intime, c'est la composition quantitative du corps. La composition essentielle lui échappe, pour ce motif que les parties de cette composition ne sont pas et ne peuvent pas être objet d'expérience. Il suit de là que même la chimie, dont le propre est d'étudier la composition des corps et les conditions de leurs combinaisons, n'ira pas au-delà de ce qu'elle appellera les corps simples. Et, dans ces corps simples, elle tiendra compte surtout du jeu de leurs parties quantitatives, de leurs molécules, de leurs atomes. Elle ne négligera pas, sans doute, le côté énergie qui se manifeste dans le jeu de ces atomes ou de ces molécules; mais elle ne concevra jamais cette énergie qu'en fonction de l'être quantitatif que constitue la molécule ou l'atome. Tout se ramènera, par elle, en dernière analyse, à une question de poids, de densité. C'est par cette différence du poids ou de la densité dans les atomes ou les molécules des divers corps simples qu'elle expliquera tout et qu'elle réglera tout dans l'usage qu'elle fera des divers corps pour amener ou des dissociations par l'analyse, ou des combinaisons par la synthèse. Dégager, par l'analyse, les corps simples qui se trouvent constituer un corps composé ou mixte; constituer, par la synthèse, des corps composés en utilisant les corps simples, c'est là, réduit à sa plus simple expression, le rôle du chimiste. Sa science consistera à bien connnaître les conditions de cette analyse et de cette synthèse, et à décrire ou à noter les caractères distinctifs des divers corps résultant ou pouvant résulter de l'une et de l'autre.

Quant à savoir ce qu'est, en lui-même, le corps simple, ce qu'il faut, en soi et aux yeux de la raison, pour que se produise, dans le monde des corps, cette manifestation conti-

nuelle et si variée de corps nouveaux succédant à d'autres, ou, à leur tour, cédant la place à de nouveaux corps, l'expérience n'a pas à en connaître. C'est la raison philosophique seule qui doit ici intervenir.

Nous avons déjà vu qu'elle seule peut atteindre la constitution essentielle de tout corps. Aussi bien, puisque le corps simple est un corps, il appartiendra également à la raison philosophique d'atteindre sa constitution essentielle. Seule, la raison philosophique saura que le corps simple, comme tout corps, est un composé essentiel de matière première et de forme substantielle. Seule, par conséquent, elle pourra savoir que dans les changements que le chimiste constate ou même produit par son analyse et par sa synthèse, il faudra tenir compte, pour en avoir la raison dernière, du jeu ou du rôle qu'auront, dans ces changements, la matière première et la forme substantielle.

D'autre part, la raison philosophique saura que l'étendue ou les parties quantitatives ne constituent pas l'essence ou la nature et la substance du corps, soit simple soit composé; mais que cette étendue ou ces parties quantitatives découlent immédiatement de la matière première à titre de propriétés. Elle saura aussi que d'autres propriétés, non moins importantes, plus importantes même, dans l'ordre de l'action ou de la perfection, découlent de la forme substantielle. Ces propriétés se distinguent de la quantité ou de l'étendue et des parties quantitatives, comme la forme se distingue de la matière. Leur raison propre est d'appartenir au genre qualité. Elles n'appartiennent pas, elles non plus, à la nature ou à l'essence ou à la substance du corps qu'elles affectent. Elles en dérivent et ont raison de formes accidentelles.

Dès lors, en possession de ces premières notions, évidentes pour elle, bien qu'inaccessibles, comme telles, à la raison scientifique ou expérimentale, la raison philosophique pourra mener, au sujet des conditions profondes des changements ou mutations se produisant dans le monde minéral,

une enquête que la raison scientifique ou expérimentale ne saurait conduire ou contrôler.

Elle saura, d'abord, que si l'on ne veut pas se contenter de l'explication purement quantitative et matérielle ou superficielle de Démocrite et de tous ceux qui acceptent sa théorie atomistique des changements que nous constatons dans le monde de la nature, autour de nous, il faut, de toute nécessité, reconnaître, dans le monde où ont lieu ces changements, une pluralité ou diversité de substance. Si tous les corps étaient de même nature, s'il n'y avait, *pour tous, qu'une* seule substance, tous les changements que nous constatons devraient se ramener à une simple question de mouvement local, comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer. Et, dès lors, il n'y a plus qu'à s'en tenir à l'explication de Démocrite, rajeunie avec les théories des savants modernes nous parlant d'éons, d'ions et d'électrons, groupés en des sortes de systèmes planétaires infinitésimaux dont la *disposition variée constituerait toutes* les diversités du monde des corps.

Si, au contraire, comme le veut impérieusement le plus inaliénable bon sens, et comme le confirment, autant qu'elles le peuvent dans cet ordre transcendant qui dépasse l'expérience, toutes les opérations de la science qu'est la chimie, on admet qu'il y a, dans notre monde terrestre, au milieu duquel nous vivons, d'incessantes transformations substantielles, une conclusion inéluctable s'impose : l'impossibilité absolue de l'unité de substance dans notre monde corporel.

Et, en effet, la substance des corps est constituée, nous le savons philosophiquement, par l'union de ces deux principes essentiels que sont la matière première et la forme substantielle. Cette union ne peut exister que s'il y a proportion, harmonie, entre la matière première, pure puissance réceptive, et la forme substantielle dont le propre est de fixer, dans tel acte d'être, cette puissance indéterminée. D'autre part, à telle matière, ou à la matière disposée de telle sorte en vue de telle forme à recevoir en elle, devra correspondre telle

quantité ou telles parties quantitatives, qui sont la propriété découlant immédiatement de la matière. Et, à telle forme substantielle, reçue en telle matière avec telle quantité, correspondront telles qualités ou formes accidentelles, qui découleront proprement de cette forme substantielle reçue dans telle matière, en vue de telle action à exercer dans le monde des corps. Mais qui ne voit que si la substance est unique dans ce monde des corps, et surtout à parties homogènes, — et d'où pourrait venir une hétérogénéité quelconque dans cette substance unique n'ayant aucune action à exercer autour d'elle, puisqu'elle seule existerait dans la nature? — à supposer qu'une action quelconque fût encore possible, avec une telle conception dans le monde des corps, cette action serait identique et aurait toujours un même effet, émanant d'un seul et même principe.

Pour qu'une action quelconque soit possible dans le monde des corps, il faut concevoir au moins deux êtres totalement, ou en parties, distincts, dont l'un aura raison de principe actif; l'autre, de principe passif. Mais cette raison de principe actif dans l'un et de principe passif dans l'autre ne pourra se trouver que si l'un a une propriété, au moins accidentelle, que l'autre n'a pas. D'autre part, les propriétés, nous l'avons vu, découlent naturellement de la substance constituée par l'union de telle matière et de telle forme. Si donc la substance est la même, les propriétés ne sauraient être diverses. Et, par suite, nulle possibilité d'action ou de passion : ce qui est la négation même de tout ce qui tombe sous nos sens.

Toutefois, il ne suffira pas d'une distinction quelconque de substances dans le monde des corps, pour expliquer les transformations dont nos sens témoignent.

Si nous supposons une simple distinction de deux substances, nous pourrons bien avoir la possibilité d'une certaine action et d'une certaine passion, les propriétés de l'une des deux substances étant plutôt d'ordre passif par rapport aux propriétés de l'autre substance supposées plus actives. Mais la

conséquence fatale sera que la substance aux propriétés plus actives, agissant sur la substance aux propriétés moins actives, triomphera d'elle, et, selon le concept même de transformation substantielle, amènera la dissociation de la matière et de la forme qui constituaient la première substance, substituant sa propre forme substantielle à l'autre forme substantielle dans la matière qu'elle aura dépouillée de cette autre forme substantielle. D'où il suit qu'il ne restera plus qu'une seule substance dans le monde des corps; et, après cette première manifestation, toute autre redeviendra impossible, comme dans la précédente hypothèse d'une seule substance.

Une simple distinction de deux substances dans le monde des corps ne saurait donc suffire. Il en faut, de toute nécessité, plus de deux.

Mais quel sera leur nombre? Combien faudra-t-il de ces substances premières, pour que nous puissions, *rationnellement, expliquer ou justifier, quant à leur possibilité*, les changements, *tous les changements*, que nous constatons dans le monde des corps?

C'est, ici, on le voit, et à sa place précise, la question même des *éléments*, au sens philosophique de ce mot.

La question des éléments, au sens philosophique de ce mot, ne doit pas se confondre avec la question des *corps simples*, au sens où l'on parle de corps simples dans la science expérimentale qu'est la chimie. Sans doute, par certains côtés, les deux questions se rejoignent. Mais elles ne se confondent pas.

Elles se rejoignent en ceci que les corps simples comme les éléments sont conçus comme les premiers corps en lesquels se résolvent les mixtes ou les composés. Mais elles se distinguent en ce que les corps simples de la chimie sont les corps en lesquels, de fait, se résolvent, par les procédés de cette science expérimentale, les corps sur lesquels s'applique son action, ou qu'elle peut ensuite, toujours, par son action, unir à nouveau pour constituer de nouveaux compo-

sés ou mixtes. Les éléments, au contraire, selon qu'il faut les entendre dans leur sens proprement philosophique, sont les *tout premiers corps*, exigés par la raison, pour que soient justifiés, aux yeux de cette raison, *quant à leur possibilité*, tous les changements que nous constatons dans le monde de la nature. Il importera peu, ici, que ces éléments soient *expérimentés*, c'est-à-dire retrouvés, tels quels, soit à l'usage naturel et simple de nos sens, soit en nous aidant de toutes les ressources de l'expérimentation scientifique. Il se pourra fort bien qu'ils soient, selon les exigences que découvrira et fixera la raison, sans qu'il soit possible à l'expérience de les contrôler, si, d'aventure, ils n'existent pas séparés mais seulement à l'état de combinaison, et que la science n'ait pas le moyen de les retrouver à l'état pur.

Cette distinction posée, tout le monde sait que les corps simples de la chimie sont en nombre assez imposant. On en compte, pour le moment, environ 80. Il serait assurément difficile de donner une explication rationnelle de ce nombre des corps simples et de leurs natures respectives selon que la chimie les formule.

Serait-il possible d'essayer, à la lumière de la seule raison philosophique, de se faire une idée, une notion quelque peu précise et fondée, de cette question des premiers corps dans le monde de la nature, à parler de ces premiers corps selon qu'on les appellera, de leur nom philosophique, des éléments?

Et, tout d'abord, il sera bon de ne pas confondre cette question des *éléments*, au sens philosophique, avec ce qu'on appelait autrefois et qu'on appelle encore assez souvent, dans le langage ordinaire, du même mot. Les éléments que nous cherchons ne devront pas se confondre avec les quatre éléments désignés sous les noms usuels d'*eau*, d'*air*, de *terre* et de *feu*.

Non pas, certes, que ces quatre éléments, au sens usuel, n'existent dans la nature et n'aient une part d'action prépondérante dans les effets ou transformations qu'il s'agit d'ex-

pliquer. On peut même dire que c'est vraiment par eux que tout s'explique. C'est bien l'action et la réaction incessante de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, tels qu'ils tombent sous nos sens, qui amènent les transformations dont il s'agit. Mais ces corps, tels qu'ils tombent sous nos sens, ne sont pas les *tout premiers corps*, puisque eux-mêmes se résolvent en d'autres corps, plus simples, ces corps simples dont nous parlions tantôt au sujet de la chimie, et que la chimie a tirés, en effet, de l'air, de l'eau et des autres corps terrestres, en les décomposant. Du reste, même alors qu'ils n'avaient pas à leur service le contrôle des expériences faites par la chimie, Aristote et saint Thomas avaient déjà remarqué qu'en usant de ces mots : *air*, *eau*, *terre* et *feu*, et en les appliquant aux *éléments*, que la philosophie recherchait, il ne fallait pas les confondre avec ce que nous désignons, parmi nous, de ces mêmes noms : attendu, disaient-ils, que les éléments premiers ne se retrouvaient pas à l'état pur, selon qu'ils servent à notre usage : « Le feu, déclarait expressément saint Thomas, ne vient pas à notre usage selon qu'il se trouve dans sa matière propre, car, de ce chef, il est éloigné de nous; mais seulement en tant qu'il existe dans une matière étrangère », et donc mêlé aux autres éléments ou aux corps terrestres dans lesquels il se manifeste (Cf. *Supplément*, q. 74, art. 2, ad 1).

Cette remarque est d'une grande importance, pour dégager la question philosophique des éléments, telle que l'avait scrutée le génie d'Aristote, d'une certaine imagination enfantine sous laquelle voudraient la concevoir des esprits peu avertis.

Or, envisageant la question en elle-même, du point de vue strictement philosophique et à la lumière de sa puissante raison, voici comment Aristote était parvenu à la résoudre.

Il partait de ce principe que les tout premiers corps destinés à expliquer, par leurs actions et réactions, toutes les transformations du monde de la nature, devaient se reconnaître aux propriétés exigées par ces actions et réactions.

D'autre part, les corps n'agissent les uns sur les autres que par voie de *contact*. Il faut, de toute nécessité, un certain contact, médiat ou immédiat, du corps qui agit sur le corps qu'il modifie par son action.

Puisqu'il s'agit de *contact*, si nous voulons juger sûrement des propriétés qui devront se trouver dans les premiers corps, à l'effet de tout expliquer dans les transformations du monde de la nature dues à l'action de ces propriétés ou des corps auxquels ces propriétés appartiennent, un moyen par excellence s'offre à nous : c'est celui de notre sens du *toucher*.

Voyons donc quelles sont les premières qualités tangibles qui peuvent ou doivent affecter ou qui affectent en effet notre sens du toucher. En étudiant ces premières qualités, Aristote, d'accord avec ce dont témoigne le langage commun parmi les hommes, avait pu les ramener à quatre : le *froid* et le *chaud*; le *sec* et l'*humide*. Ces qualités *tangibles* ne sont pas des *substances*. Le froid et le chaud, le sec et l'humide ne doivent pas être conçus comme des réalités existant par elles-mêmes dans le monde des corps. Ce sont des formes accidentelles, des modes d'être, un certain état, par lequel se manifestent à notre sens du toucher, en agissant sur lui par mode de *contact réel*, les réalités substantielles du monde des corps. Et c'est parce que ces qualités ou ces formes accidentelles se révèlent à nous par le sens du toucher que nous pourrons en déduire leur nécessité dans les actions ou réactions du monde des corps qui doivent s'expliquer par un certain contact des corps les uns sur les autres.

Ces qualités tangibles étant les plus universelles, au témoignage de notre sens du toucher, celles qui sont à la base de toutes les autres et que toutes les autres supposent, il s'ensuit que selon leur combinaison possible devront pouvoir s'expliquer toutes les combinaisons nécessaires à l'action ou à la réaction des corps les uns sur les autres, dans l'ordre des mouvements d'altération et de transformations substantielles existant dans le monde des corps.

Il est aisé de voir que le chaud et le froid ne sauraient se combiner et exister ensemble, comme propriétés naturelles d'une même substance corporelle. Le chaud et le froid, en effet, s'excluent l'un l'autre. Et s'ils se trouvent ensemble quelque part, c'est en raison d'une diversité de sujets ou de parties dans un même sujet. De même pour le sec et l'humide. Il s'ensuit qu'à supposer une combinaison possible entre ces propriétés, dans un même sujet, nous ne pourrons avoir d'autres combinaisons que le froid et le sec, ou le sec et le chaud, ou l'humide et le froid, ou l'humide et le chaud. Mais ces quatre combinaisons demeurent parfaitement possibles. Il y a même ceci que, combinées de la sorte, ces propriétés nous apparaissent dans un certain rapport d'activité et de passivité qui pourront permettre que les corps dont elles seront les propriétés aient *tour à tour et les uns par* rapport aux autres, la raison de principe actif et de principe passif; ce qui expliquera excellemment que dans certaines conditions facilitant ou contrariant leur action ils pourront alternativement triompher les uns des autres et amener par là ces premières transformations substantielles qui ouvriront la voie à toutes les autres.

Nous avons dit que ces propriétés n'étaient que des formes accidentelles. Et c'est pour cela qu'il n'y aura aucun inconvénient à les supposer combinées deux par deux, selon qu'il vient d'être dit, dans une même substance, n'ayant qu'une forme substantielle, comme le requiert de toute nécessité l'unité substantielle de l'être corporel.

La substance à laquelle appartiendra distinctement chacune des quatre combinaisons possibles ne sera connue de nous que par la possibilité même de la combinaison. Il y en aura quatre selon le nombre de ces combinaisons elles-mêmes. Quant au nom que nous pourrons leur donner, ce sera celui des corps où dominent, parmi nous, les combinaisons qui leur appartiennent en propre. Ainsi, l'on appellera *feu*, la substance qui aura pour propriétés le chaud et le sec; *air*, la substance qui aura pour propriétés le chaud et l'humide;

eau, la substance qui aura pour propriétés l'humide et le froid; *terre*, la substance qui aura pour propriétés le froid et le sec.

Telle est cette doctrine ou théorie philosophique des éléments, des quatre éléments premiers devant se trouver à la base de toutes les transformations du monde des corps, mise en si haut relief par le génie d'Aristote et que Thomas d'Aquin a exposée avec tant de maîtrise.

Ne pourrait-on pas trouver comme un indice expérimental de cette théorie philosophique dans le fait, aujourd'hui démontré par la science, que l'être le plus parfait qui existe dans notre monde des corps sur la terre, savoir l'être humain, est lui-même, quant à sa partie corporelle, un composé des quatre corps simples qui s'appellent l'oxygène, l'hydrogène, le carbone et l'azote? Non pas, sans doute, que ces quatre corps simples de la chimie soient l'équivalent absolu des quatre éléments de la raison philosophique. Mais si les quatre corps simples dont il s'agit peuvent expliquer, par leur combinaison dans le composé humain, toutes les merveilles de notre corps, sera-t-il plus difficile d'admettre que toutes les variétés du monde de la nature s'expliquent par les combinaisons de quatre premiers corps simples correspondant aux éléments que la raison philosophique conçoit et justifie?

L'opposition des propriétés actives et passives existant, selon qu'elles peuvent se combiner entre elles, dans les tout premiers corps de la nature où se produisent les transformations que nos sens constatent, explique la possibilité de ces transformations. Toutefois, quand il s'agit de l'apparition d'une nouvelle forme substantielle d'ordre supérieur, comme sera toute nouvelle forme substantielle des mixtes dans la nature, même à ne les considérer que dans le règne minéral, la présence des propriétés qui découlent de la forme substantielle des éléments ne peut suffire à l'expliquer. Il y faut une vertu supérieure, qui se trouve en fait concrétée dans l'action des corps stellaires, au premier rang desquels, comme influence active, se place l'action du soleil sur notre

terre. Les qualités actives et passives des éléments, dans cette production des nouveaux corps que sont les mixtes, ont seulement raison de dispositions matérielles, comme l'avait excellemment remarqué saint Thomas. Il s'en explique en termes formels, dans la première partie de la *Somme théologique*, q. 115, art. 3, ad 2.

Et ce point de doctrine si essentiel est la raison de cet autre enseignement absolument propre à Aristote et à saint Thomas, parmi tous les philosophes, qui nous montre les formes substantielles des éléments et de tous autres composants dans la production d'un corps nouveau d'ordre supérieur, ne disparaissant point d'une façon totale, mais demeurant virtuellement dans le mixte, par leurs propriétés qui ont concouru à la production du mixte, à titre de dispositions matérielles, et qui, une fois introduite la nouvelle forme substantielle, sont mises à son service, élevées elles-mêmes à un nouveau degré de perfection, du fait qu'elles appartiennent à cette nouvelle forme supérieure et qu'elles sont ses propriétés. Et c'est ainsi que par ces additions des propriétés des premiers corps, préparant les nouveaux corps, à titre de dispositions matérielles, mises ensuite, surélevées, au service de la nouvelle forme substantielle supérieure, nous avons la clé philosophique de cette merveilleuse évolution ou ascension du monde matériel, qui, parti des premiers éléments, aboutit à travers tous les règnes de la nature — minéral, végétal, animal — jusqu'à la substance de l'être humain où la matière sera élevée à ce degré de dignité d'être unie substantiellement à une âme spirituelle.

Mais n'anticipons pas. La suite de notre étude aura précisément pour objet de nous faire assister à cette merveilleuse ascension.

VI

LA VIE

Nous finissions notre précédente étude sur ce mot, d'apparence étrange au premier abord, mais si riche de doctrine philosophique, dans la pensée aristotélicienne et thomiste : *l'ascension de la matière.*

Et c'est bien véritablement d'une ascension de la matière qu'il s'agit, ascension qui n'existe et n'a de sens que dans la doctrine si profonde, marquée par nous, dès notre premier pas dans l'étude du monde corporel, où l'on affirme que ce monde des corps ne s'explique que par l'union, en chacun des êtres qui le composent, de deux principes substantiels, la matière et la forme, unis entre eux, dans les êtres qui composent notre monde terrestre, de telle sorte qu'ils peuvent être séparés, et amener, sous l'action de causes proportionnées, d'incessantes transformations, où les premiers êtres qui disparaissent font place à des êtres nouveaux.

Dans ces transformations, le point de départ, nous l'avons vu, est constitué par des premiers corps, de nature différente, pouvant agir les uns sur les autres à l'effet de se dépouiller réciproquement de la forme substantielle qui les fait être, et, par les combinaisons de leurs propriétés, amener des dispositions matérielles qui permettront à des causes motrices supérieures d'y introduire, ou plutôt d'y réduire en acte une forme substantielle nouvelle. Chaque fois qu'apparaîtra ainsi, dans le monde des corps, un être

nouveau dont la forme substantielle le fixera dans un degré d'être supérieur, aura dû se produire l'intervention d'une cause supérieure, ayant en elle un degré d'être et de vertu qui, seul, expliquera naturellement cette apparition du nouvel être.

C'est qu'en effet, ce sont les formes substantielles qui fixent les degrés d'être. Et nulle forme substantielle nouvelle, apportant avec elle un nouveau degré d'être, ne se peut expliquer, si ce n'est par l'action d'une cause supérieure ayant en elle, dans sa vertu active, de pouvoir, en effet, amener à l'acte d'être ce nouveau degré d'être qui n'était qu'en puissance dans les dispositions matérielles. Même quand il s'agit du seul règne minéral, toute apparition de nouvelle forme substantielle ou plutôt de nouvel être corporel, fixé dans un degré d'être supérieur ou plus parfait par une nouvelle forme substantielle, fera que l'intervention dont nous parlons s'imposera avec une nécessité absolue. Cette cause supérieure, qui intervient ainsi, dans l'ordre des causes matérielles qui tombent sous nos sens, n'est pas autre que l'action des corps célestes, notamment du soleil, selon les variations rythmées d'éloignement ou de rapprochement qu'on croyait résulter autrefois des mouvements des corps célestes tournant autour de notre terre et que la science d'aujourd'hui affirme résulter du mouvement diurne de notre terre tournant sur elle-même et de son mouvement annuel de translation autour du soleil. Comme nous l'avons déjà fait remarquer au sujet du temps, le résultat est absolument le même pour l'intervention dont nous parlons, que le rapport de rapprochement et d'éloignement, ou, comme s'exprime saint Thomas, « de présence et d'absence », soit dû au mouvement des corps célestes ou au mouvement de la terre, attendu que le rapport reste identique. Et, aussi bien, dans les deux cas, la formule donnée par saint Thomas s'applique dans toute sa rigueur, savoir qu' « il est nécessaire d'affirmer un principe actif de mouvement qui, par sa présence et son absence, cause la variété en ce qui est de la

génération et de la corruption des corps inférieurs; et ce principe n'est pas autre que l'action des corps célestes ». Le texte est de trop grande importance, et trop d'esprits, même fort distingués, courent risque de se méprendre sur son véritable sens, pour que nous ne donnions pas la formule du saint Docteur dans la teneur de sa propre langue : *Necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum ; et hujusmodi sunt corpora caelestia* (I, q. 115, a. 3, ad 2).

Cette intervention d'un agent supérieur dans le monde des corps, et de l'agent que vient de nous marquer ici saint Thomas, pour faire qu'apparaissent, en acte ou dans la réalité parfaite, les nouveaux êtres qui n'étaient qu'en puissance plus ou moins prochaine dans les dispositions de la matière qu'amène le jeu des propriétés actives et passives des premiers corps simples ou éléments, est le dernier mot de tout, dans l'ordre des causes corporelles, pour expliquer ce qui se passe et dont nos sens témoignent dans le monde de la nature. Aussi bien peut-on dire que c'est là une vérité d'évidence. Le retour des saisons à chaque renouvellement de l'année en est la démonstration aveuglante.

Il est vrai que c'est surtout dans un certain ordre des transformations constatées à la surface de notre globe que cette démonstration éclate plus particulièrement manifeste : dans l'ordre de la vie. Mais cela même va mettre dans une nouvelle lumière la grande vérité philosophique sur l'ordre des choses ou les divers degrés d'être et l'ascension de la matière dans notre monde corporel.

Nous avons dit que toute forme substantielle nouvelle porte avec elle un nouveau degré d'être qu'elle fait apparaître dans la matière où il n'était préalablement qu'en puissance ; que, du reste, cette puissance de la matière va s'enrichissant toujours de virtualités nouvelles à mesure que demeurent en elle les propriétés des formes précédentes, mises au service de la nouvelle forme, dès que celle-ci, sous

l'action d'un agent proportionné, se trouve réalisée en fait dans la matière où elle était en puissance.

Mais quel sera cet agent proportionné? Nous avons nommé les corps célestes, dont l'action sur notre terre est d'une efficacité si universelle, si souveraine, si profonde, si absolue. Toutefois, nous l'avons dit aussi, cette efficacité ne s'exerce qu'à l'endroit d'une matière prédisposée et selon les dispositions de cette matière. Un aspect de ces dispositions nous est apparu dans le jeu des propriétés que nous avons marqué devoir se trouver en premier dans les éléments ou corps simples, et ensuite, progressivement, selon les degrés mêmes de l'ascension de la matière, dans les divers composés ou mixtes qui résultent, sous l'action des corps célestes, des éléments ou corps simples combinés entre eux.

Mais suffira-t-il de ces dispositions ascendantes et de l'action des corps célestes pour tout expliquer dans l'évolution ultérieure du monde de la matière sur notre terre? Et, par exemple, de même que, dans les conditions que nous venons de dire, la matière a évolué des premiers corps simples ou éléments jusqu'aux mixtes les plus parfaits dans le règne minéral, dirons-nous que, dans ces mêmes conditions et sans aucune entremise ou intervention d'agent nouveau ou de condition matérielle nouvelle, cette matière pourra continuer d'évoluer, passant du règne minéral au règne végétal, du règne végétal au règne animal et jusqu'au règne humain lui-même?

C'est, on le voit, la question même de la vie, qui se pose à nous maintenant, de son apparition dans le monde de la nature, de ses degrés, des conditions de sa transmission et de sa permanence.

Disons, tout de suite, que, pour saint Thomas, le passage du règne minéral au règne végétal ou même animal dans ses premiers degrés les plus infimes, était considéré comme possible dans les conditions marquées jusqu'ici, sans qu'il fût besoin de dispositions nouvelles dans la matière ou d'a-

gent nouveau dans le monde des corps. Ce sentiment était imposé au saint Docteur par ce que nous appellerions les données de l'expérience. Il n'avait pas, pour le fixer, la ressource des expériences scientifiques telles que les a réalisées de nos jours le génie de Pasteur. A ne juger que par le témoignage des sens, on voyait apparaître, dans le monde de la nature, de nouveaux êtres vivants, plantes ou animaux, en des milieux où ne semblait intervenir aucun vivant de même espèce, soit par son action directe, soit par des germes qu'il y aurait laissés. De certaine matière en putréfaction, sous la seule action de la chaleur solaire, émergeaient de nouveaux vivants, sans qu'on pût se rendre compte qu'aucun germe de vie eût préexisté dans ces milieux. Et, pour autant, on disait qu'ils étaient produits sans vivant de même espèce, uniquement de la matière minérale selon qu'elle se trouvait disposée par une évolution préalable, et que l'action des corps célestes amenait à l'acte d'être, dans cette matière, la forme substantielle d'ordre nouveau qu'était l'ordre ou le degré de l'être vivant, dont il est très certain qu'en effet, d'une certaine manière, il est en puissance dans les dispositions ou virtualités des êtres corporels inférieurs du monde des mixtes perfectionnés.

Il est aisé de voir que dans cette conception la forme substantielle nouvelle du vivant qui apparaissait était toujours attribuée à une cause ou à un agent supérieur à la matière ; puisque aussi bien, nous l'avons vu, aucune transformation substantielle, dans le monde de la nature, même pour les premières transformations amenant les premiers mixtes, n'était tenue comme possible en dehors de cette intervention d'un agent supérieur. La question pouvait être et pourrait être encore, dans l'ordre théorique, de savoir si l'action de cet agent supérieur, qui suffisait pour les transformations du monde purement minéral, pouvait suffire aussi pour cette transformation nouvelle introduisant la vie, même à l'un de ses degrés inférieurs. Du temps de saint Thomas, la question était résolue par ce qu'on estimait être

le fait d'expérience. Aujourd'hui, le fait d'expérience, précisé par le génie de Pasteur, exclut qu'il y ait de ces sortes de vivants apparaissant dans les conditions supposées. Toute apparition nouvelle de vivant, à quelque degré de vie qu'on le prenne, doit s'expliquer désormais par l'action d'un germe ou d'une semence, portant déjà la vie en puissance. Resterait donc de savoir si, en soi, il y a impossibilité radicale à ce que la vie se manifeste, sur notre terre, dans les conditions supposées réelles autrefois. La question ainsi posée, il semble bien difficile d'y répondre avec une absolue certitude. Dès là que le vivant corporel, et surtout dans les premiers degrés de vie, est un composé de matière et de forme; que cette forme d'ordre nouveau, qui porte avec elle la vie, n'en garde pas moins la raison de forme substantielle, proportionnée à une matière, qui, dans son premier fond, n'est pas autre que la matière des éléments et des mixtes; que les premières transformations de cette matière ou plutôt des premiers corps où était cette matière avec la forme des éléments et des mixtes ont pu se faire sous l'action des agents supérieurs qui sont les corps célestes; ne pourrait-il pas se trouver, dans la vertu de ces corps célestes, une efficacité suffisante pour faire passer la matière de l'état des mixtes supérieurs à celui des premiers degrés de vie? On ne voit pas que rien en soi permette de l'exclure d'une façon absolue. Si le fait de ce passage existait, comme le croyaient les anciens sur les données d'une expérience imparfaite, aucune impossibilité préalable ne saurait être invoquée au nom de la raison. Étant donné que le fait n'existe pas, nous devons conclure, semble-t-il, que la vertu en question ne se trouve pas, en fait, dans l'action des corps célestes. Mais rien ne nous autorise à affirmer, d'une façon absolue, au nom de la seule raison, qu'une telle vertu ne saurait s'y trouver. Et si jamais une expérience en sens contraire s'imposait, nous n'aurions à renier aucun principe établi par la raison philosophique dans l'ordre des transformations substantielles.

Toutefois, les données de l'expérience scientifique étant ce qu'elles sont maintenant, nous devons admettre qu'en fait, pour l'apparition de la vie et sa transmission, il ne suffit pas des dispositions de la matière, même élevée jusqu'au plus haut degré du règne minéral, et de l'action des corps célestes, mais un nouveau principe, ou une nouvelle cause, un nouvel agent doit ici intervenir : et c'est un vivant de même espèce. La conclusion était aussi admise dans toute sa rigueur, par saint Thomas, lorsqu'il s'agissait des vivants plus parfaits. Il ne nous déplaît pas que l'expérience scientifique l'étende aujourd'hui, sans exception, à tout le domaine des vivants, y compris les végétaux eux-mêmes.

C'est qu'aussi bien il ne sera pas de meilleur argument pour réfuter, du point de vue même de la science expérimentale, la doctrine de ceux qui voudraient que la vie ne fût qu'une manifestation nouvelle des seules forces physico-chimiques du monde de la nature. Le 8 février 1923, le journal des *Débats* publiait un article dans lequel était posée cette question : Quelle différence y a-t-il entre le minéral et le végétal, entre l'animé et l'inanimé, dans le monde des corps? L'auteur signalait la réponse de certains professeurs de Sorbonne enseignant que « la vie de l'être animé repose *uniquement* (lui-même soulignait le mot) sur les forces physico-chimiques ».

On voit, tout de suite, la portée de cette réponse. Si la vie ne dépasse point la vertu des forces physico-chimiques, tout, dans le monde de la vie, devra pouvoir s'expliquer par le simple jeu de ces mêmes forces. Et comme le simple jeu des forces physico-chimiques ne dépasse point la sphère du monde minéral, la vie elle-même ne sera qu'une modalité de ce même monde. Entre le minéral et le végétal, il n'y aura pas une différence essentielle, générique; ce ne sera qu'une différence accidentelle, une différence de modalité dans le même genre, dans la même espèce d'action et d'être.

La conception d'Aristote et de saint Thomas et la formule que nous en a laissée leur génie va nous apparaître tout

autre. Elle n'est, du reste, que la suite logique du premier regard si profond jeté par eux sur la nature de l'être corporel.

Dès notre premier pas dans cette étude du monde corporel, nous avons pu nous convaincre, nous le rappelions tout à l'heure, que l'être corporel était composé de deux principes essentiels, dont l'un, la matière, expliquait ce qu'il y avait de passivité ou de réceptivité dans l'être corporel, tandis que l'autre, la forme, expliquait ce qu'il y avait de perfection en lui ; avec ceci, du reste, qu'à mesure qu'on monterait dans la perfection par la réception d'une forme plus excellente dans la matière, la matière elle-même devrait être conçue comme enrichie de virtualités plus hautes en harmonie avec cette nouvelle forme.

Il suit de là que, pour résoudre la question posée de savoir quelle différence existe entre le minéral et le végétal, nous devons nous demander si dans les deux existe un même genre ou une même qualité de forme substantielle proportionnée à une semblable disposition de matière, ou si, au contraire, dans les deux, les dispositions de la matière et la qualité de la forme doivent être tenues pour foncièrement différentes.

D'autre part, nous le savons, la matière première et la forme substantielle des êtres corporels ne nous sont pas accessibles directement et en elles-mêmes. C'est par leurs propriétés, par les facultés d'action qui en découlent, que nous pouvons les connaître. Et ces propriétés ou ces facultés elles-mêmes sont connues de nous par leurs opérations. Encore est-il que l'opération est spécifiée par son objet, par cela même sur quoi elle s'exerce.

Si donc nous voulons connaître la qualité de la forme du vivant, du végétal, et la disposition de sa matière, par comparaison à la matière et à la forme ou à la nature du minéral, c'est l'objet de leurs actions ou de leurs opérations que nous devons étudier directement et tout d'abord.

L'étude attentive de cet objet nous révèle une différence, nous allions dire une opposition irréductible.

Dans le minéral, l'objet de son action est quelque chose d'extérieur à lui. Son action est essentiellement *transitive.* Elle consiste à perfectionner ou à modifier quelque chose qui est étranger à lui, extérieur. Qu'il s'agisse de mouvement local, de mouvement d'altération, de mouvement de transformation substantielle, le sujet de ces mouvements ou ce sur quoi ils portent n'est pas le minéral qui agit; c'est un autre être, un autre corps, qu'il atteint par son action, et que, par cette action, il modifie, le changeant de place, ou l'altérant dans ses qualités accidentelles, ou enfin le dépouillant de sa forme substantielle pour en introduire une autre dans le sujet, dans la matière, où se trouvait d'abord la forme précédente.

Dans l'action du végétal, comme tel, nous assistons à un phénomène exactement contraire. Ici, l'action a pour objet non pas un être extérieur au sujet qui agit, mais ce sujet lui-même. C'est au-dedans de lui, non au dehors, que l'action se fait. L'action n'est plus *transitive*; elle est *immanente.*

Il est vrai qu'elle supposera encore des actions extérieures et transitives. Le végétal *tire* du dehors le suc dont il vivra; par son action, il *l'altère,* il le *transforme*; mais ce n'est point pour en faire quelque chose, *hors de lui,* et où se trouverait plus ou moins sa ressemblance : car tout effet porte la ressemblance de sa cause. Ce n'est pas cela. S'il attire à soi le suc du dehors, s'il l'altère, s'il le transforme, c'est pour *l'absorber* en lui, c'est pour en faire sa propre substance, c'est pour qu'il devienne lui-même considéré dans son identité numérique.

D'un mot, l'action du végétal, comme tel, c'est l'*alimentation.* Le végétal *s'alimente.* Son action consiste à *s'alimenter.* Et ce qui la spécifie, ce qui en est l'objet, à le prendre dans son sens le plus formel, c'est l'*aliment.* Le végétal se définit par l'aliment ou en fonction de l'aliment.

Or, l'aliment, l'alimentation, la fonction de s'alimenter, au sens pur et simple de ce mot, au sens où il comprend le végétal comme tel, selon toute l'étendue de son être, de son

agir, implique trois étapes, trois stades, trois actes. L'être qui s'alimente a pour traits caractéristiques essentiels, qu'il se nourrit, qu'il croît, et qu'il se reproduit. Se nourrir, croître, se reproduire, voilà les trois fonctions du végétal. Ces fonctions sont distinctes. Elles sont tellement distinctes qu'elles peuvent ne pas coexister en même temps. Le végétal continue de se nourrir, alors qu'il a cessé de croître. Et il est un temps où il se nourrit et croît sans être encore à même de se reproduire. Les fonctions étant distinctes, il faudra, dans le végétal, des principes immédiats de ces fonctions, qui ne soient pas les mêmes. C'est ce que nous appellerons les puissances ou facultés du végétal. Mais, par cela même qu'elles sont multiples et que d'ailleurs elles nous apparaissent comme le principe immédiat des fonctions dont il s'agit, elles ne peuvent pas se confondre avec ses principes essentiels, matière et forme, dont le propre est de fixer l'être du végétal. Toutefois c'est de ces principes essentiels, matière et forme, très spécialement de la forme, que dériveront, à titre de propriétés, les trois principes immédiats des fonctions. Et, comme ces principes sont multiples, avec un objet immédiat distinct, pour la réalisation duquel il faudra un organe proportionné, de là vient que, dans les dispositions de la matière, ou de la quantité, qui découle immédiatement de la matière, il faudra une différence de nature dans les parties destinées à l'une et à l'autre de ces trois fonctions.

Le végétal sera donc un tout corporel à parties hétérogènes selon la diversité des organes requis pour les trois puissances d'agir qui sont ses propriétés inaliénables. Et, par là, il se distinguera essentiellement du minéral, qui est un tout corporel dont les parties sont homogènes et dont les principes essentiels n'ont aucun besoin de fonctions surajoutées en vue de fonctions à remplir à l'intérieur du sujet. S'ils ont des propriétés actives et passives, c'est uniquement en fonction de l'action à exercer sur un sujet extérieur à celui qui agit.

De là vient que la forme substantielle du vivant, fixant

l'être du végétal dans ce degré nouveau de perfection, d'un ordre si transcendant par rapport à l'être du minéral, prendra aussi un nom nouveau, marquant l'inauguration d'un monde nouveau, le monde de la vie. On l'appellera du nom d'*âme*. Cette âme appartient, elle aussi, ou monde des corps, au monde de l'être mobile, au monde de la nature, au monde physique. Elle est un des deux principes essentiels qui constituent l'être du vivant corporel. Et, à ce titre, elle est, en toute vérité, une forme substantielle. Elle joue, dans le vivant corporel, le même rôle que jouaient les précédentes formes substantielles dans le monde des corps, depuis les premiers corps que sont les éléments, jusqu'aux mixtes les plus parfaits. C'est elle qui fixe dans son être le vivant corporel. Elle porte avec elle tout ce que portaient les précédentes formes en fait de perfection. Seulement, elle y ajoute ce degré nouveau, qui spécifie le vivant et le constitue lui-même : la vie. En même temps que forme substantielle faisant être, elle est aussi, elle est, proprement, principe vital. Et c'est pour cela qu'avec elle, et à partir de ce premier degré dans le monde de la vie qui est celui du végétal, la forme substantielle ne s'appelle plus seulement du nom de forme substantielle, comme dans les êtres inférieurs; elle s'appelle, nous l'avons dit, du nom d'âme.

Aristote a pu la définir : *l'acte premier d'un corps physique organique pouvant exercer les opérations de la vie*. Elle est *acte premier*, comme toute forme substantielle, fixant le sujet dans l'*être*, et ne disant pas seulement une perfection accidentelle dans l'ordre de l'*agir*, qui est l'*acte second*. Elle est l'acte premier ou la forme substantielle d'un corps *physique* ou réel parmi les substances du monde de la nature, et non pas seulement mathématique ou dans l'ordre de l'étendue abstraite. Et ce corps physique est *organique*, a des parties *hétérogènes*, faites pour exercer les diverses opérations vitales qui sont le propre du vivant, savoir : se nourrir, croître et se reproduire, quand il s'agit du premier degré de vie tel qu'il convient au végétal.

Il est aisé de voir, après cette analyse philosophique telle que nous la devons au génie d'Aristote et de saint Thomas, que la question de savoir s'il existe une différence entre le végétal et le minéral se trouve résolue. La différence est si grande qu'on pourrait dire qu'un abîme les sépare, même en rapprochant du vivant le plus infime le minéral le plus parfait. Ce sont deux mondes distincts. Et le second, le monde de la vie, même dans son premier degré qui est celui du végétal, est tellement supérieur, dans l'ordre de la perfection, qu'à supposer, comme le veut la science d'aujourd'hui, que notre soleil ne soit qu'un immense métal à l'état de fusion dans lequel toute vie est impossible et que les étoiles qui brillent dans notre firmament soient, elles aussi, des soleils analogues, un brin d'herbe cueilli sur notre terre, où nous apparaissent les opérations de la vie, doit être tenu, comme tel, pour chose plus excellente et plus parfaite, dans la hiérarchie des degrés d'être.

Mais peut-être ces professeurs de Sorbonne dont parlait l'auteur de l'article du journal des *Débats* que nous avons cité, voudraient s'inscrire en faux contre l'analyse philosophique d'Aristote et de saint Thomas, au sujet de la vie.

Cette analyse, nous l'avons vu, repose tout entière sur le fait que le vivant, le végétal *s'alimente*. Si, d'aventure, le minéral aussi s'alimentait, du même coup se trouverait ruinée toute l'argumentation que nous venons de reproduire.

Or, il en est qui veulent qu'en effet le minéral aussi s'alimente. Ne disons-nous pas couramment, au sujet du feu, qu'il se nourrit; qu'il croît même, dans la mesure où on lui fournit un nouvel aliment; et que, dans les proportions où il croît, il peut se multiplier et engendrer autour de lui d'autres feux, qui sont ce qu'il est lui-même?

Oui, on dit cela, en effet. Mais on ne le dit pas, on ne peut pas le dire dans le même sens où on le dit quand on parle du vivant véritable qu'est, même au degré de vie le plus infime, le végétal. On dit cela du végétal, au sens propre. On ne le dit du minéral, quel qu'il soit, que dans un sens

figuré ou métaphorique. Et, en effet, même pour le feu, où ces expressions viennent surtout usitées, il ne s'agit que d'une lointaine analogie avec le phénomène vital constaté dans le vivant proprement dit. Quand nous disons du feu qu'il s'alimente, le mot feu ne désigne pas un être substantiel formant un tout individuel. Il désigne un ensemble de matières soumises à l'activité d'un corps plus chaud qui les consume, en leur communiquant sa propre chaleur. Encore est-il qu'en se communiquant à des matières nouvelles, la chaleur cesse d'être dans les premières qui se consument successivement et disparaissent. Ce seront des morceaux de bois qui brûleront successivement, et en brûlant ainsi conserveront la chaleur ou le feu dans un même foyer. Si donc il y a ici unité, c'est seulement en raison du foyer où se consument successivement ces divers corps; et il ne s'agit là, on le voit, que d'une certaine unité d'emplacement.

Dans le végétal, au contraire, c'est un même sujet substantiel et individuel qui s'unit, en l'absorbant et en la faisant sienne, une substance étrangère, la transformant en sa propre substance individuelle. Ici nous avons, au sens propre, un phénomène d'*absorption*, qui n'a rien de commun avec la *substitution* de nouveaux corps combustibles venant remplacer au fur et à mesure les premiers qui se consument et disparaissent. Ou, s'il y a substitution de parties à parties, c'est au sein d'un même tout substantiel dont la forme substantielle préside elle-même à cette substitution selon qu'il convient à la conservation et au perfectionnement du tout.

Il est vrai qu'un élément commun, non métaphorique, celui-là, semble se trouver, de part et d'autre, dans le phénomène du végétal qui s'alimente au sens propre, et du feu dont nous disons aussi, par métaphore, qu'il s'alimente ou se nourrit. Cet élément commun, d'ordre très réel, au sens propre, c'est l'action de la chaleur. La même chaleur semble se trouver dans le feu qui s'empare des nouveaux combustibles et dans le végétal qui dissout, par un vrai travail de décoction, l'aliment qu'il s'assimile. Nous disons le végétal,

bien que cette action du calorique se manifeste plutôt dans le phénomène d'alimentation qui est celui de l'animal. A le considérer dans l'animal, il ne fait, du reste, que donner plus de force à l'objection ; puisque aussi bien la vie de l'animal étant plus parfaite, si le phénomène de l'alimentation chez lui est dû à l'action d'une chaleur semblable à celle du feu, les conditions de la vie en général pourront donc être ramenées à la simple action des forces ou des agents physico-chimiques dans la nature.

L'objection n'est pas nouvelle. Saint Thomas se l'était déjà faite. Et il a aussi formulé la réponse.

Cette réponse est une simple application de la grande doctrine aristotélicienne qui commande tout dans l'ordre des choses de la nature vu à la lumière de la raison philosophique. La chaleur dont il est ici question est une qualité ou forme accidentelle de certains corps. Mais toute qualité ou forme accidentelle agit en dépendance de la forme substantielle des corps dont elle est la propriété. Si donc la forme substantielle porte avec elle dans un corps un degré d'être supérieur, les qualités actives qui seront les propriétés de ce corps auront une vertu bien autrement grande et produiront des effets bien autrement précieux. De là vient que la même qualité active appelée du nom de chaleur, étant au service de la forme substantielle d'un corps inférieur au monde de la vie, produira des effets d'un ordre bien inférieur à celui des effets qu'elle produira, mise au service d'une forme substantielle supérieure comme est l'âme du vivant. Aussi bien la chaleur animale, dans le vivant, contribuera à transformer en chair l'aliment matériel qu'elle consume ; tandis que la chaleur purement physico-chimique du monde minéral ou des éléments n'aboutira jamais qu'à la mise en acte, dans la matière, d'une forme substantielle de même ordre.

Oui, vraiment, le vivant est d'*une qualité d'être* absolument transcendante à la qualité d'être du minéral, élément ou mixte, quelque parfait qu'on le suppose. Ce sont deux

mondes qu'un abîme sépare, quelque rapprochés du reste qu'ils nous apparaissent et qu'ils soient en effet. Si le monde corporel est déjà en ascension, par les transformations substantielles qui le conduisent des éléments aux mixtes : quand il passe des mixtes de l'ordre minéral à la substance des êtres corporels doués de vie, c'est une sorte d'infini qu'il franchit d'un seul coup dans l'ordre de la perfection.

La perfection de ce nouveau degré dans l'échelle des êtres a été exprimée par saint Thomas, à la suite d'Aristote, en une formule qu'il sera bon de retenir dès ce premier pas que nous venons de faire dans l'étude du monde de la vie. Voulant définir la vie par l'acte même qui la manifeste, saint Thomas l'a appelée « un mouvement venant de l'intérieur : *motus ab intrinseco* ». Tout être mû, dont le mouvement a pour principe ou pour cause propre et immédiate un autre être, est un être qui est en dehors, comme tel, du monde de la vie. Un être, au contraire, dont l'action ou le mouvement a pour cause, qui l'explique immédiatement et adéquatement dans l'ordre de sa cause propre, un principe qui est intérieur à cet être, appartient au monde des vivants. L'être vivant est celui dont le mouvement n'est pas dû à un autre, mais qui se meut lui-même. Ce caractère distinctif de la vie apparaît en pleine clarté dans le vivant parfait qu'est l'animal se mouvant d'un mouvement progressif. Tout animal qui remue de lui-même est tenu pour vivant. Si, au contraire, il demeure immobile et qu'il ne remue que sous une impulsion venue de dehors, à moins qu'il ne sorte de cet état dans un temps déterminé, on le tient pour mort.

La plante ou le végétal ne présente pas, au même degré ou sous la même forme, ce caractère de mouvement par le dedans essentiel à tout vivant. Mais on l'y trouve sous la forme qui convient à ce premier degré de vie. La plante ne se meut pas, comme l'animal, d'un mouvement de translation. Son degré de vie ne le comporte pas. Elle n'a pas, à cet effet, un organisme adapté avec faculté motrice proportionnée pour la locomotion. Cependant, elle a, dans son degré

de vie à elle, le même caractère de mouvement par le dedans qui fait juger de la présence ou de l'absence de la vie en elle. La plante, nous l'avons dit, a pour caractère propre de s'alimenter. Tant que fonctionne en elle le phénomène de l'alimentation, elle vit : dès que ce phénomène cesse, elle est morte. Et, dans la mesure où ce phénomène a sa pleine perfection, son plein effet, la plante est à l'apogée de sa vie. Mais ce phénomène de l'alimentation pour la plante est un phénomène dont le foyer d'action est au centre même de la plante. Et c'est dans la plante elle-même ou pour elle que le phénomène se déploie. La sève a son action au sein même de la plante. C'est dans la plante qu'elle circule. Et l'on peut dire que c'est sa circulation même qui constitue la vie de la plante. A cette fin, la plante a, elle aussi, nous l'avons noté, des parties hétérogènes, constituant des organes divers, adaptés aux diverses fonctions de la sève dont le mouvement, au-dedans de la plante, est l'acte même de sa vie.

Cet acte vital est à un triple degré ou se manifeste sous une triple forme : la nutrition ; la croissance ; la reproduction. Chacune de ces trois formes, dans le végétal, a son organe ou ses organes proportionnés. Mais les trois actes ou les trois formes de mouvement vital, avec leurs organes respectifs, demeurent essentiellement ordonnés en fonction de l'ensemble du mouvement vital, qui est un en raison de sa fin : la vie de la plante. Le caractère intérieur de ce mouvement et son unité s'impose au regard de la raison philosophique. Il n'est point perçu, comme tel, par la raison scientifique expérimentale. Celle-ci, en effet, a plutôt pour office d'étudier les dispositions matérielles du vivant qu'est la plante ou le végétal. Elle s'occupe plutôt d'analyse et de dissection. Et son dernier mot est le contrôle ou la constatation des diverses parties organiques distinguées jusque dans leur plus menus détails. Mais ce dernier mot ne peut être donné que lorsque la plante ou le végétal n'est déjà plus lui-même. Il faut que le vivant soit mort pour être disséqué jusqu'en ses dernières fibres. Et, assurément, ce n'est point

quand il est mort qu'il est possible de constater sa vie. La constatation de la vie n'est donc pas, à proprement parler, affaire de science expérimentale, si l'on distingue cette science de la simple perception ordinaire des sens. Le vivant, comme tel, ou dans la réalisation parfaite de son mouvement vital, nous apparaîtra d'autant mieux qu'il sera plus intégralement lui-même. Et il n'est intégralement lui-même, qu'à la condition de n'être privé d'aucune de ses parties soit intérieures, soit extérieures. La moindre égratignure faite à son écorce est, pour lui, une altération, qui peut servir à l'améliorer, sans doute, mais qui, de soi, constitue une atteinte à l'absolue perfection de sa vie. Cette vie n'est absolument parfaite qu'à la condition de n'être perçue, par nos sens, que dans ses manifestations extérieures. En elle-même ou dans ce qui la constitue proprement le *motus ab intrinseco* dont nous a parlé saint Thomas, elle ne peut être saisie que par la raison philosophique. Pour la vie, comme pour les principes essentiels du corps, c'est au philosophe qu'il appartient de se prononcer. Ces questions ne peuvent être que de son ressort.

Mais elles sont excellemment du ressort du philosophe. Et si, déjà, la conclusion démontrée par lui au sujet de la vraie nature des corps était d'une portée si grande, que dire de sa conclusion touchant la nature de la vie?

Désormais, nous sommes sur un terrain duquel nous n'aurons plus à sortir. Quand il s'agissait des corps, comme tels, s'il est vrai que sous la raison d'être qu'ils ont en commun, dans l'ordre d'une communauté d'analogie, avec tout ce qui est, sans en excepter les esprits et Dieu Lui-même, toutefois leur nature d'*êtres corporels* les enfermait dans un domaine où, comme tels, ne pouvaient communiquer en rien les êtres spirituels.

Pour la vie, il n'en va plus de même. Son caractère essentiel, que saint Thomas nous a fixé d'un trait de génie, demeurera et se retrouvera dans tous les vivants. Dieu Lui-même, qui sera le Vivant par excellence ou par antonomase,

verra sa vie se définir, autant que nous pouvons parler de définition quand il s'agit de Lui, par les mêmes mots qui viennent d'être prononcés par saint Thomas au sujet de la plante ou du végétal : « *motus ab intrinseco* : un mouvement du dedans ».

Ce ne sera plus désormais qu'une question de degrés, une question de perfection. Mais le fond, l'essence, la définition, la raison qui vient d'être donnée n'aura pas à changer.

Parvenus à ce degré de notre ascension, c'est donc une échappée directe qui s'ouvre pour nous sur les plus hauts sommets où devra nous conduire la suite de nos études.

Mais n'anticipons pas. Et continuons à procéder par degrés.

Dans notre prochaine étude, nous aborderons un nouveau degré d'être qui sera le second degré de vie.

VII

LA SENSATION

Parmi les êtres qui nous entourent, qui sont avec nous sur notre globe terrestre, nous avons constaté l'existence d'êtres spéciaux, qui appartiennent assurément au monde des corps, mais qui se distinguent des corps étudiés jusque-là et qui n'étaient que des éléments ou corps simples et des mixtes résultant de leur combinaison pour constituer le règne minéral. Au-dessus de ces êtres du monde des éléments ou des minéraux, nous sont apparus d'autres êtres, supérieurs aux premiers dans des proportions que nous n'avons pas craint d'appeler en quelque sorte infinies. Avec eux, en effet, c'était un monde nouveau qui se révélait à nous, le monde de la vie.

Le caractère essentiel de ce nouveau monde était celui que saint Thomas nous a défini en l'appelant « un mouvement du dedans, *motus ab intrinseco* ». Nous l'avons étudié à son premier degré dans le règne végétal. Et, en effet, nous avons pu constater, à la seule inspection du végétal ou de la plante, qu'il se produit là une série de phénomènes ordonnés dont l'explication dernière ne peut être que dans un principe qui y préside à l'intérieur même du sujet. La plante, mise en terre, puise, dans le sol, un suc qu'elle transforme au-dedans d'elle-même et par le concours duquel nous la voyons se conserver, puis grandir, puis se reproduire. Par là, elle se distingue essentiellement des êtres corporels inférieurs, qui

ont bien, en eux, un principe d'action leur permettant de communiquer leur nature, mais, seulement, par voie d'action extérieure, en modifiant une matière qui est et demeure en dehors d'eux ; tandis que la plante communique sa propre nature à une matière attirée en elle et qu'elle transforme au plus intime d'elle-même, se l'assimilant, et la mettant à même de retourner, ainsi transformée et devenue une autre elle-même, au dehors, pour y subsister à son compte et y continuer un semblable phénomène de vie.

Il est donc vrai que le caractère essentiel de la vie, défini par saint Thomas « un mouvement du dedans », se trouve, à son premier degré, dans le monde des végétaux. Tout végétal est un vivant. Et, à ce titre, il domine, sans proportion, le monde minéral.

Mais, pour être, sans proportion, au-dessus du minéral, le végétal n'en demeure pas moins au premier degré, au degré le plus infime du monde des vivants.

C'est qu'en effet, dans ce monde nouveau de la vie, qui débute avec le végétal, nous aurons à constater une merveilleuse gradation dans l'échelle de la perfection. Pour l'apprécier, nous n'aurons qu'à considérer la perfection même de ce caractère essentiel que nous avons trouvé dans le premier degré de vie et qui se retrouvera dans tous les degrés supérieurs. Nous avons vu qu'il consistait dans un certain mouvement d'ordre intérieur, qui n'a point à s'expliquer par l'intervention d'un agent ou moteur étranger au sujet où il se trouve.

Il suit de là que dans la mesure où cette note d'*intérieur* dans le mouvement dont un être est mû sera plus parfaite, plus absolue, dans cette mesure-là le vivant lui-même, comme tel, ou sous sa raison propre de vivant, sera plus excellent et plus parfait.

Dans le végétal, dans la plante, la note d'*intérieur* existe assurément, caractérisant essentiellement le mouvement qui s'y manifeste. Et, pour autant, nous l'avons dit, la plante appartient déjà au monde de la vie. Mais cette note ou ce

caractère est encore d'ordre imparfait. Le mouvement vital de la plante qui a son principe dans la plante et qui se déploie ou se réalise à l'intérieur de la plante elle-même n'a point, dans la plante seule, toute sa raison. Au début, il suppose quelque chose d'extérieur. C'est, en effet, du dehors, de la terre ou de l'air, que la plante tire, par ses racines ou par ses feuilles, l'aliment dont elle vit. Et il est vrai que cet aliment, une fois dans la plante, s'y trouve transformé par une vertu, proprement vitale ou d'ordre intérieur, qui l'incorpore à la substance même du sujet qui est le sien. Une nouvelle vertu a même pour effet de préparer cet aliment en vue de la reproduction du sujet qui se survivra en un autre lui-même. Et ce fruit merveilleux de la vie en est comme l'épanouissement parfait dans la plante ou le végétal. Toutefois, une imperfection se mêle à cette perfection dans l'ordre du caractère essentiel de la vie. Le fruit de la plante, quand il est parfait comme fruit, ne demeure pas en elle. Il en sort et s'en détache, pour constituer, indépendamment du premier sujet et en dehors de lui, un nouvel être vivant du même ordre.

Ainsi donc la vie de la plante, bien qu'elle appartienne vraiment à l'ordre de la vie et qu'elle en ait le caractère essentiel, n'est encore qu'une vie imparfaite. Si son mouvement est d'ordre intérieur, il ne laisse pas que de se rattacher au dehors d'une certaine manière, soit qu'il s'agisse de son commencement, soit qu'il s'agisse de son terme.

Au-dessus de cette vie de la plante, même pour les êtres qui vivent sur notre terre, un nouveau degré de vie se révèle à nous. C'est celui de l'animal.

Puisqu'il s'agit d'un degré de vie, il s'agira donc, ici encore, de mouvement d'ordre intérieur ; et puisque c'est un degré nouveau de vie, supérieur à celui de la plante ou du végétal, la note d'*intérieur* que nous constaterons dans ce mouvement vital devra, comme telle ou sous cette raison d'*intérieur*, avoir quelque chose de plus parfait, c'est-à-dire de plus *intime*.

Or, il en est bien ainsi, en effet.

Pour bien saisir ce degré nouveau de perfection dans le mouvement vital qui caractérise l'animal et lui assigne une place plus excellente dans l'ordre des vivants, il importe de remarquer que l'animal garde, en lui, aussi, le degré de vie qui est celui du végétal ou de la plante. Nous sommes toujours dans le monde des corps. Le premier degré qui caractérise ce monde des corps demeure toujours à la base des degrés supérieurs qui se superposent à lui. Tout être corporel, vivant ou non, est un composé de matière et de forme. Et même, s'il s'agit des êtres corporels qui ne sont pas l'un des éléments ou premiers corps simples, il portera en lui nécessairement un certain mélange ou une certaine combinaison de ces premiers corps simples ou éléments. Ceux-ci demeureront en lui, non pas sous la raison propre d'éléments ou corps simples et avec leur propre forme substantielle. Chacun d'eux aura été transformé. Toutefois dans cette transformation, les virtualités de chacun d'eux persistent. Et ce sont ces virtualités elles-mêmes qui constituent la disposition matérielle d'où l'agent supérieur tirera, l'amenant à l'acte par son action, la forme substantielle nouvelle qui sera celle du nouveau corps. Et il en est ainsi, nous l'avions déjà fait remarquer, dans toute l'ascension du monde corporel où l'on va d'un degré inférieur à un degré supérieur d'être, par les transformations substantielles qui s'y produisent.

De même donc que le végétal porte en lui les virtualités des minéraux mises au service du principe vital qu'est sa forme substantielle d'ordre supérieur ; de même l'animal garde en lui toutes les perfections du végétal comme tel ou dans l'ordre de la vie selon qu'elle se trouve en lui au premier degré, et à ces perfections présupposées il ajoute les perfections propres à la forme substantielle nouvelle, d'ordre supérieur, qui est la sienne. La forme substantielle nouvelle, d'ordre supérieur, qui sera celle de l'animal, aura en elle, portées à un degré de perfection plus élevée selon qu'il convient à son nouveau degré d'être formel, toutes les virtualités des formes inférieures, qu'il s'agisse de la forme des

éléments ou corps simples, de la forme des mixtes, ou de la forme du végétal. A elle seule, elle remplira les fonctions de toutes ces formes inférieures, et y ajoutera la fonction spécifique nouvelle qui sera la sienne propre. Et c'est ainsi que, par sa forme nouvelle d'animal, l'animal *sera* et sera selon tous les degrés d'être parcourus depuis les formes élémentaires jusqu'au végétal, comme il serait par ces formes inférieures et par chacune d'elles; et qu'il *vivra* du premier degré de vie qui est celui du végétal, comme s'il avait une âme végétale, pouvant donc s'alimenter, se nourrir, croître, se reproduire, comme le végétal. Il n'y aura qu'une différence : c'est que toutes ces fonctions seront en lui plus parfaites, émanant d'une forme supérieure, qui a de pouvoir y vaquer, comme les formes inférieures, mais en fonction d'une fin plus haute, qui est la sienne propre comme nouvelle forme substantielle d'un nouveau degré d'être dans l'échelle ascendante des êtres qui sont.

L'animal sera donc aussi un végétal mais d'ordre supérieur, en raison de son nouveau degré d'être qui le caractérise et le spécifie.

Ce nouveau degré d'être, puisqu'il est supérieur à celui du végétal qui appartenait déjà à l'ordre de la vie, sera lui-même un degré d'être appartenant aussi, et plus excellemment encore, à l'ordre de la vie.

C'est ce nouveau degré d'être ou de vie, et le caractère propre de sa perfection, en tant qu'il se distingue du végétal et s'y surajoute en le supposant et en le perfectionnant, que nous devons maintenant essayer de définir.

Il s'appelle d'un nom nouveau, qui va nous révéler, lui aussi, tout un monde nouveau, avec des échappées plus éblouissantes encore que celle de la vie à son premier degré.

C'est le caractère ou le degré de la *sensation*.

Parler de sensation, c'est parler de connaissance. Il s'agit dès maintenant de ce que nous appellerons la connaissance sensible. Le monde de la connaissance sensible et de tout ce que cette connaissance comprend, voilà, proprement et

formellement, ce dont il s'agit, quand il est question de l'animal, ou de son degré de vie, se distinguant du végétal ou de la vie de la plante, et s'y surajoutant dans l'échelle des êtres.

Puisqu'il s'agit d'un nouveau degré de vie, et que la vie, nous le savons, se définit « *un mouvement du dedans : motus ab intrinseco* », la sensation sera donc un phénomène qui aura son principe au-dedans du sujet qui sent. Ce ne sera pas une action ou un mouvement qui ait pour objet de perfection quelque chose d'extérieur au sujet qui agit ; c'est une action dont le bénéficiaire, si l'on peut ainsi dire, sera le sujet lui-même. Ce sera une action immanente ; non transitive. Mais parce que c'est un nouveau degré de vie, supérieur à celui du végétal ou de la plante, et que la perfection de la vie se mesure au degré d'intimité ou au caractère et à la note d'*intérieur* qu'a le mouvement vital, il s'ensuit que le nouveau degré de vie qu'est la sensation ou la connaissance sensible et tout ce qui s'y rattache, sera quelque chose de plus intime ou dont le caractère sera encore plus intérieur que n'était le mouvement vital constituant le premier degré de vie tel qu'il nous est apparu dans la plante ou le végétal.

Dans la plante ou le végétal, nous avons constaté que le mouvement vital, bien qu'il fût, en soi et dans son déploiement, d'ordre intérieur, se rattachait encore cependant, d'une certaine manière, à l'extérieur ou au dehors. C'est du dehors que venait le suc dont la plante s'alimentait. Et, à mesure que cette alimentation de la plante devenait plus parfaite ou donnait son plein, si l'on peut ainsi s'exprimer, le mouvement vital tendait à retourner au dehors. Quand la plante a pris pour elle tout l'aliment dont elle a besoin pour se conserver et atteindre sa perfection individuelle, ce qui reste de cet aliment ou son superflu est transformé, par la vertu génératrice qui est dans la plante, en une semence ou un germe, qui fera que la plante se reproduira au dehors en une autre plante distincte d'elle-même et renouvelant sa propre vie.

Cette vie, nous l'avons dit, sera aussi dans l'animal, qui, dans l'ordre de la vie ou du mouvement vital, doit avoir tout ce qui est dans le végétal, mais d'une manière plus excellente et plus parfaite. Toutefois, ce n'est point par cette plus grande excellence et perfection de la vie végétative, en lui, que se distingue proprement l'animal, et que se caractérise ou se spécifie la perfection du nouveau degré de vie qui doit être le sien, comme animal, distinct du végétal.

Ce nouveau degré de vie, qui spécifie l'animal et le distingue du végétal, c'est la sensation, la connaissance sensible et tout ce qui s'y rattache. C'est donc là, dans la connaissance sensible, que nous devons rechercher ce caractère d'intimité ou cette note d'intérieur, dans le mouvement vital, qui doit marquer, proprement, l'excellence ou la perfection de la vie de l'animal par rapport à la vie du végétal. Bien que végétal plus parfait, l'animal, en tant qu'animal se distinguant proprement du végétal, et apportant avec lui un nouveau degré de vie, ne doit pas se considérer dans l'ordre de la vie végétative, ou comme végétal, mais dans l'ordre de la vie qui est la sienne comme animal. Et cet ordre est celui de la *connaissance*. Tout l'animal, comme tel, ou tel qu'il se surajoute au végétal, se ramène à l'ordre de la connaissance sensible.

Et c'est bien, en effet, dans cet ordre de la connaissance sensible, que sa vie ou son degré de vie va nous apparaître avec un degré de perfection déjà merveilleusement transcendant.

Il aura ceci de commun encore avec le mouvement vital de la plante, qu'il dépendra du dehors ou de l'extérieur dans son commencement. La connaissance sensible suppose, en effet, de toute nécessité, à son début, l'action d'un objet extérieur qui frappe le sens, et, d'une manière mystérieuse, mais tout à fait réelle, quoique non déjà plus strictement matérielle, imprime en lui sa forme ou sa ressemblance. S'il n'y avait pas, hors du sujet qui est *apte à voir*, une *couleur* venant agir sur son organe de la *vue* et s'imprimer en

lui, jamais le vivant qu'est l'animal ne réaliserait ce premier acte vital de vie sensible qui consiste à *voir*. S'il n'y avait pas, hors de ce même sujet qui est apte à *entendre*, un *son* venant agir sur son organe de l'*ouïe* et se graver en lui, jamais l'animal ne réaliserait cet autre acte vital de vie sensible qui consiste à *entendre*. Et il en faut dire autant des autres organes de perception sensible, qui donnent sur le dehors : comme l'*odorat*, destiné à percevoir les *odeurs* ; le *goût*, à percevoir les *saveurs* ; le *toucher*, destiné à percevoir les divers *qualités tangibles* des corps qui entourent l'animal.

Tous ces sens extérieurs sont comme autant de portes donnant accès sur le monde du dehors, ou plutôt permettant au monde du dehors de pénétrer à l'intérieur de l'être vivant qui possède en lui le degré de vie sensible propre à l'animal. Et, sans doute, nous l'allons voir, c'est bien au-dedans de l'animal que se produira le mouvement vital nouveau qui consistera à connaître d'une connaissance sensible et à vivre selon l'ordre de cette connaissance. Mais tout ce mouvement vital intérieur de connaissance sensible aura pour point de départ l'action du monde extérieur sur les sens extérieurs de l'animal. Il y a donc, ici, comme pour le végétal, un point de départ ou un commencement qui vient du dehors. Et, de ce chef, nous n'aurions pas, semble-t-il, à marquer un degré de perfection plus élevé dans la vie de l'animal que dans celle du végétal.

Toutefois, même en gardant ce point de ressemblance, quelle perfection nouvelle, en réalité, et d'ordre transcendant, dès ce commencement ou point de départ, dans la vie de l'animal ! Ce n'est pas de la même manière que le monde extérieur agit sur lui ou qu'il va prendre au dehors ce qui alimentera sa vie, et que le végétal allait y puiser ce qui alimentait la sienne. Pour le végétal, il s'agissait d'un aliment matériel en fonction d'une vie matérielle à conserver, à développer, à reproduire. Ici, il s'agit d'un aliment en quelque sorte spirituel déjà. Tandis que le suc de la terre destiné à nourrir le végétal pénètre en lui selon la matéria-

lité de sa substance corporelle, l'objet extérieur qui pénètre dans le sens et y devient matière de vie sensible, demeure au dehors selon son être propre et n'est changé en rien dans sa substance ; et, s'il pénètre vraiment dans le sens de l'animal, c'est par une sorte de dédoublement de lui-même : ou plutôt, il envoie au sens, par l'entremise d'un milieu proportionné, comme sa propre image, sa forme, son *espèce*, pour garder le mot dont se sert ici le langage technique de la philosophie aristotélicienne et thomiste. Encore est-il que ce mot n'est technique qu'en fonction d'un manque d'usage dans la langue de tout le monde ; puisque aussi bien *espèce*, à proprement parler, signifie *image*, ou, plus exactement, ce qui tombe sous le sens de la vue, ce qu'on voit.

Ainsi donc l'objet extérieur, dans la connaissance sensible que va être la vie de l'animal comme tel, met en branle cette vie et en est le commencement ou le point de départ, non plus par une action ou une fonction d'ordre matériel, mais par une action d'ordre quasi spirituel, comme s'exprime saint Thomas, ou, selon un autre terme classique dans la question qui nous occupe, d'ordre *intentionnel* : et ce dernier mot s'oppose au mot *physique*, toujours dans le sens d'action matérielle due au jeu des forces physico-chimiques. C'est ainsi qu'une couleur sera dite agir naturellement ou physiquement sur un objet, quand, par son action, elle fera que cet objet soit coloré. Lorsque, au contraire, la couleur agit sur l'organe du sens de la vue, dans l'animal, elle ne fait pas que l'œil soit coloré. Et, pourtant, elle agit sur cet œil, puisque, par son action, elle fait que l'œil devient elle, en quelque sorte. S'il ne devenait pas elle, en effet, d'une certaine manière, il ne la verrait pas. Avant qu'elle agisse sur lui, l'œil était en puissance seulement quant au fait de la voir. Et il était de telle sorte en puissance, qu'il n'était, de soi, déterminé à voir aucune couleur. Il pouvait les voir toutes ; mais s'il a vu celle-là, ce n'est pas seulement parce que cette couleur aura excité sa faculté de voir. Elle a fait plus. Elle l'a déterminé à voir telle couleur

en faisant que telle couleur soit en lui. Si, au lieu de la couleur blanche, c'eût été la couleur rouge ou jaune, ou toute autre, il n'aurait pas vu la couleur blanche, mais la couleur rouge, ou jaune, ou toute autre qui aurait agi sur lui.

Si donc l'œil voit telle couleur, c'est vraiment parce que cette couleur a agi sur lui et l'a fait devenir en quelque sorte elle-même. Et cependant il n'est point devenu cette couleur de façon à être altéré par elle et à devenir matériellement ou physiquement ce qu'est cette couleur, comme était altéré l'objet dont nous parlions tantôt, qui, sous l'action de telle couleur agissant physiquement sur lui, devient lui-même coloré. Dans l'acte de vision provoqué par la couleur et se terminant à la couleur, l'œil, qui produit cet acte de vision, n'est pas lui-même coloré. Et, cependant, il est devenu, d'une certaine manière, cette couleur, déterminé à elle seule, de façon à la voir elle et non pas une autre. La couleur a pénétré chez lui, en lui. Elle lui a donné une détermination qu'il n'avait pas, sa propre détermination. *Elle est devenue sa forme.*

Et retenons bien ce mot. Il nous donne, d'un coup, et dès le début, la clé philosophique du mystère de la connaissance.

Dans l'ordre de la connaissance, il se passe quelque chose d'analogue, mais transposé sur un plan plus haut, à ce qui se passe dans l'ordre de l'être, même de l'être corporel ou physique, tel que nous l'avons étudié jusqu'ici.

Dans cet ordre de l'être réel physique et corporel, deux principes essentiels, nous le savons, interviennent nécessairement, pour le constituer : l'un, la matière, ayant raison de principe en puissance, de soi indéterminé à être n'importe quoi parmi les divers êtres corporels ; l'autre, la forme, ayant raison de principe en acte, qui porte avec lui une détermination dans l'ordre des êtres corporels, et, du seul fait qu'il est uni à la matière, la détermine à être cet être même dont il est la détermination. Ce rôle de la matière et de la forme est manifeste aux yeux de tous, quand il s'agit de l'ê-

tre accidentel, comme nous l'avons vu quand nous avons parlé du bloc de marbre pouvant être la statue de n'importe qui, mais devenant déterminément la statue de César, quand il a reçu la forme accidentelle de César. Quand il s'agit de l'être substantiel, le rôle de la matière et de la forme n'est plus accessible aux sens. Il n'est perçu que par la raison seule, cette raison que nous avons appelée la raison philosophique, pour la distinguer de la raison propre à la science expérimentale, rivée, de soi, au contrôle des sens. Mais, pour échapper à la science expérimentale, il n'en est pas moins réel, et il est bien autrement important ou profond que celui qui relève de l'expérience.

Il en sera de même, seulement dans une sphère nouvelle, qui déjà nous achemine à la sphère des esprits, quand il s'agira de l'ordre de la connaissance. Ici encore, comme pour l'ordre de l'être, soit accidentel, soit substantiel, nous allons avoir à parler de matière et de forme, quoique ce soit, répétons-le encore, dans un sens nouveau et qui commence à se spiritualiser.

La faculté de connaître, ou, pour parler d'une façon plus précise encore et plus concrète, quand il s'agit de la connaissance sensible, l'organe du sens, par exemple l'œil pour la vue, est, non plus dans l'ordre de l'*être*, mais dans l'ordre du *connaître*, en puissance ou indéterminé par rapport aux divers objets qui peuvent être connus par lui. De soi et en soi, il n'en porte, il n'en contient aucun. Et c'est pourquoi, laissé à lui seul, il ne connaît rien, il ne voit rien. Il est seulement en puissance à connaître, à voir, dès que quelque chose, dès qu'un objet apte à être connu, à être vu, se présentera à lui. Encore est-il que s'il connaît, s'il voit quand cet objet se présente, ce n'est pas seulement pour cette raison que cet objet l'aura fait sortir de ce qui ressemblerait au sommeil ou à la torpeur, lui permettant ensuite de connaître ou de voir en lui-même et par lui-même des objets de connaissance ou de vision qu'il porterait en lui. Nullement : car il ne voit jamais que l'objet qui agit sur lui au moment où

il voit. S'il est déterminé à voir, et à voir quelque chose, et à voir cette chose, c'est uniquement parce que cette chose agit sur lui et le détermine à la voir. Et il ne voit jamais rien que dans ces mêmes conditions.

Par où il est manifeste que l'organe du sens est vraiment en puissance quant à tout ce qui est la détermination de tel objet à connaître; et s'il est déterminé à cet objet, c'est par l'action de cet objet sur lui. D'un mot, ce qui est pour lui connaissable dans cet objet, par exemple, la couleur dans l'objet coloré, s'il s'agit de l'organe du sens de la vue, devient le principe de sa détermination dans l'acte de connaître. Or, nous le savons, tout principe de détermination a raison de forme, par rapport au principe indéterminé qu'il détermine, et qui, par rapport à lui, a raison de matière en quelque sorte ou de principe en puissance. Il suit de là que l'objet extérieur qui agit sur l'organe du sens et le détermine à l'acte de connaître, a vraiment raison de forme, par rapport à cet organe, dans l'ordre de cet acte de la connaissance.

Dans l'ordre de cet acte de la connaissance; non dans l'ordre d'être. Et voilà pourquoi la couleur, forme de l'œil dans l'acte de voir, ne fera pas que l'œil soit couleur dans l'ordre de l'être, c'est-à-dire qu'il soit lui-même coloré de cette couleur; mais elle fera qu'il soit couleur et cette couleur, dans l'ordre du connaître, c'est-à-dire qu'il sera cette couleur dans la ligne de l'acte de la connaissance. Et, parce que tout être agit selon qu'il est dans la ligne de tel acte, l'organe du sens de la vue étant cette couleur par l'image ou les traits de cette couleur qui agit sur lui et s'imprime en lui, il s'ensuit qu'il agit selon cette couleur qu'il est, dans cet ordre de l'acte de la connaissance, et, en effet, *il connaît cette couleur*.

Voilà l'admirable genèse de l'acte de la connaissance, dès sa première manifestation dans la connaissance sensible, phase première du mouvement vital d'ordre nouveau qui est celui de l'animal. Et nous pouvons déjà mesurer ou entrevoir la distance qui sépare, de ce premier chef, la perfection de la vie de l'animal de celle de la vie du végétal.

Si, pour tous les deux, le mouvement vital commence par le dehors, par le concours d'un objet extérieur, le mode dont cet objet concourt à l'acte vital diffère sans proportion dans l'un et dans l'autre. Dans le végétal, c'est un concours tout matériel; dans l'animal, c'est un concours où la matière elle-même semble déjà se spiritualiser. L'action de l'objet sur le sujet, la manière dont il s'imprime en lui n'est plus d'ordre proprement physique ou physico-chimique; elle est d'ordre *intentionnel*, pour garder le mot de saint Thomas. La forme de l'objet qui est en lui pour le constituer dans son être physique, — par un procédé insaisissable à l'analyse, en ce qu'il a de vraiment vital, ou comme principe déterminant et formel dans l'acte de connaître, — passe dans le sujet vivant de la vie sensible et ne fait plus qu'un avec lui en fonction de cet acte de connaître. De là ce mot si profond, d'une portée en quelque sorte infinie, que nous devons à Aristote et que saint Thomas ne cessera de reproduire, à tous les degrés de la vie que nous aurons à parcourir désormais : savoir que *l'objet connu et le sujet connaissant ne font qu'un* dans l'ordre de l'acte de connaître.

Et parce qu'il s'agit, non plus de l'acte d'être en soi ou dans son être propre substantiel ou accidentel, mais de l'acte de connaître ou de l'acte d'être dans l'ordre de l'acte de connaître, il se pourra que le même être substantiel en qui se trouvera la faculté de connaître, ou, pour la connaissance sensible, l'organe du sens apte à connaître, sans cesser d'être ce qu'il est en lui-même, c'est-à-dire le même et unique être substantiel, — n'ayant que son unique forme substantielle qui le détermine dans son être à lui, — reçoive en lui, dans sa faculté de connaître, selon l'être *intentionnel* ou en fonction de l'acte de connaître et pour amener déterminément cet acte, les *formes* d'une infinité d'autres êtres existant en dehors de lui selon leur être réel substantiel ou accidentel. Et c'est ainsi que, dans la ligne du sens de la vue, l'animal qui vit de son degré de vie propre ou en tant qu'animal distinct du végétal, pourra recevoir en lui les formes ou les

espèces et les images intentionnelles de toutes les couleurs ; l'ouïe, les formes ou les espèces, ou les images intentionnelles de tous les sons, en harmonie avec elle. De même, l'odorat, pour tous les parfums; le goût, pour toutes les saveurs; le sens du toucher, pour la perception de toutes les qualités tangibles.

De là, cet autre mot d'Aristote que, par sa faculté de connaître, le sujet connaissant, à mesure qu'il connaît, ou que sa faculté passe de la puissance à l'acte en recevant les formes des objets qu'il connaît, devient tous ces divers objets, et, dans la zone de son objet formel comprenant, comme possible, une infinité d'objets matériels, il peut ainsi devenir toutes choses. L'œil en connaissant les couleurs peut devenir, dans cet ordre de la connaissance des couleurs, tous les objets colorés tombant sous sa sphère de perception, et, par suite, les percevoir tous, les connaître tous, sous la raison particulière d'objets colorés de telle ou telle couleur. Il en faut dire autant de l'ouïe, pour les sons; de l'odorat, pour les parfums ; du goût, pour les saveurs; du toucher, pour les qualités tangibles.

Et c'est ainsi que, par la voie de ses sens extérieurs, l'animal, dès son premier acte de vie sensible, qui est sa vie propre comme animal, par où il se distingue du végétal, peut recevoir en lui tous ces divers aspects du monde extérieur, et devenir, lui-même, dans l'ordre déjà d'une certaine immatérialité, tous ces objets extérieurs qu'il a pour fonction ou prérogative de pouvoir connaître.

Mais ce n'est là que le début ou le premier acte de cette vie de sensation qui est le propre de l'animal.

Le développement et la perfection de cette vie en lui nous marquera de nouveaux degrés d'excellence ou de transcendance par rapport à la vie du végétal.

De tous ces degrés d'excellence, le plus caractéristique, celui-là même qui va être comme la note spécifique dans l'ordre de la perfection du mouvement vital propre à l'animal, consiste en ce que ce mouvement vital, à la différence

de celui du végétal, demeurera désormais et s'achèvera à l'intérieur du vivant lui-même. Pour le végétal, nous l'avons vu, le terme du mouvement vital, arrivé à sa perfection dernière, retournait au dehors, sous la forme d'un fruit, qui devait se développer à son tour et donner un être nouveau vivant de la même vie que l'être dont il émane. Pour l'animal, considéré dans le degré de vie qui lui est propre et qui est la sensation, la connaissance sensible et tout ce qui s'y rattache, son mouvement vital s'achève et a sa dernière perfection dans le sujet lui-même. Il n'a pas à retourner au dehors. C'est au-dedans du sujet qui connaît que se parfait l'acte de connaissance.

Toutefois, — et c'est ici que nous allons poser le jalon de notre marche ou de notre ascension vers un degré de vie plus parfait que celui de l'animal, — s'il est vrai, comme nous venons de le noter, que le mouvement vital propre à l'animal et consistant dans l'acte de sensation s'achève au-dedans du sujet, ce n'est point *dans la même faculté de connaître* qu'il a son terme ou sa perfection.

Chacun des sens extérieurs de l'animal perçoit son objet propre : la vue, les couleurs; l'ouïe, les sons; l'odorat, les parfums; le goût, les saveurs; le toucher, les qualités tangibles. Ils perçoivent ces objets par une action vitale, immanente. L'acte de vision se fait dans l'œil; l'acte d'audition, dans l'oreille; et ainsi de suite pour chacun des autres actes des divers sens. Il est bien vrai que, par cet acte qui se fait en eux, les sens perçoivent l'objet extérieur. Mais ils le perçoivent en eux-mêmes. C'est bien la couleur extérieure que l'œil voit. Mais l'acte de vision de cette couleur se fait en lui. Et, pour autant, la couleur vue est en lui. C'est en lui que vient la forme ou l'espèce, ou l'image de la couleur selon cet être intentionnel dont nous avons parlé. Et c'est lui vraiment que cette couleur fait passer de la puissance à l'acte par rapport à elle. Déterminé à l'acte de cette couleur, il agit selon cette détermination. Et comme son action est une action vitale, immanente, elle produit son fruit intérieur, qui

n'est pas autre que cette même couleur *vue*. En tant que vue, cette couleur est dans l'œil. Elle est exprimée en lui. Et c'est cette expression qui est l'acte même de vision.

Mais le sens de la vue ne garde pas pour lui *cette couleur vue* ou l'expression vitale de la couleur qu'il voit. Il la transmet, dans le vivant qu'est l'animal, à une autre faculté sensible, qui est en retrait, si l'on peut ainsi dire, sur les sens extérieurs, et qui constitue comme le point central ou de convergence auquel viennent aboutir les perceptions de chacun de ces sens. Il le faut pour que le vivant qu'est l'animal puisse centraliser les perceptions éparses de chacun des sens extérieurs et avoir la perception globale de tous ces divers aspects des objets extérieurs perçus par chacun des divers sens. Cette perception globale elle-même ne restera pas dans le sens central ou commun qui la réalise. Il faut, en effet, que soit cette perception globale, soit les diverses perceptions particulières qui ne se produisent que lorsque les objets extérieurs agissent sur les sens de l'animal, puissent être conservées dans l'animal même quand les objets extérieurs n'agissent plus sur ces sens. Et, à cet effet, se trouve en lui un autre sens intérieur, qui est comme le réservoir où se conserveront toutes ces perceptions. C'est le sens de l'imagination. Le trajet du mouvement vital de la connaissance, dans l'ordre de la perception sensible devra aboutir jusque-là. L'objet extérieur perçu par le sens qui lui est proportionné est transmis par ce dernier au sens central, et celui-ci à son tour transmet toutes les perceptions centralisées à l'imagination qui les conserve.

Encore est-il que, parallèlement à cette perception des qualités physiques des objets extérieurs par chacun des sens de l'animal, doit exister aussi, dans ce dernier, une autre sorte de perception qui a pour organe un sens nouveau, intérieur, celui-là, ou qui n'agit que sur ce que les sens extérieurs de concert avec le sens central lui révèlent, mais qui a pour fonction de percevoir dans l'objet extérieur des virtualités ou des rapports qui ne sont pas du domaine des autres sens.

C'est par ce sens nouveau, appelé du nom d'instinct, que l'animal reconnaît tout de suite le caractère d'utile ou de bon et celui de nuisible ou de mauvais que peut avoir pour lui tel être ou tel objet extérieur perçu par ses sens. Il se pourra aussi qu'il se rende compte de ce caractère en raison d'une expérience préalable soit en bien soit en mal. Et, dans ce dernier cas, l'instinct sera complété par la mémoire.

On le voit, si le mouvement vital dans l'ordre de la vie sensible n'a pas à retourner au dehors, comme pour la plante, s'il s'achève et se parfait au-dedans, il a pour caractéristique essentielle de ne point s'achever dans la même faculté. Une série de facultés se complétant l'une l'autre est préparée à l'effet de recevoir le fruit vital de la sensation qui n'est à son terme parfait que dans l'imagination et la mémoire.

Bien que, de ce chef, imparfaite en elle-même, dans l'ordre du mouvement vital, et préparant les voies à une perfection plus haute, la vie sensible ne laissait pas que d'être bien autrement parfaite que la vie de la plante ou du végétal.

Elle l'est aussi, plus parfaite, en raison d'un ordre nouveau de facultés qui se trouvent dans l'animal, entièrement hors de cadre par rapport à celles du végétal.

Ce sont les facultés d'ordre affectif.

A proprement parler, les mouvements d'ordre affectif ne se trouvent, parmi les êtres qui sont, qu'à partir du degré d'être qui commence avec les vivants de vie sensible. Ni la plante, ni, à plus forte raison, le minéral, ne possèdent le privilège de ces sortes de mouvements.

Il est vrai que même ces êtres corporels d'ordre inférieur doivent être conçus comme portant en eux un certain mouvement ou principe de mouvement qui tend ou les fait tendre à ce qui pour eux constitue un vrai bien. Et cela même est la caractéristique du mouvement affectif : se porter vers un bien. Mais s'ils ont ce mouvement, c'est en vertu de leur nature seule. Ce n'est pas en raison d'un quelque chose reçu

en eux distinctement de ce qui constitue cette nature. C'est par sa forme substantielle, unie à sa matière et constituant son être, que le minéral et aussi la plante vont à réaliser, utilisant, pour cela, leurs propriétés actives et passives, ou leurs puissances végétatives, ce qui est leur bien propre : car ce bien propre est tout entier déterminé ou limité par les principes mêmes qui constituent leur être ou leur substance.

Pour le vivant de vie sensible, tout change. La sensation, nous l'avons vu, consiste essentiellement en ceci, que la forme de l'objet perçu vient dans le sujet qui la perçoit, pour l'*informer*, c'est-à-dire, pour le déterminer, non pas dans l'ordre d'être, mais dans l'ordre de connaître, à ce qu'il est lui-même dans la ligne qui constitue sa raison formelle d'objet de connaissance : couleur, son, odeur, saveur, qualités tangibles. Le sujet connaissant devient l'objet connu, *tous les objets connus*. Il reste uniquement lui-même, dans l'ordre de son être substantiel. Mais cet être substantiel est d'une perfection telle — c'est cela même qui constitue la raison de ce nouveau degré d'être, apporté par la forme substantielle qu'est l'âme de l'animal — qu'il peut, en restant identiquement et uniquement lui-même dans l'ordre d'être, recevoir, dans l'ordre de la connaissance, par les facultés de connaître qui s'ajoutent à son être et dérivent de lui, tout ce qui rentre dans la ligne de son objet formel de connaissance : par l'œil, toutes les couleurs; par l'ouïe, tous les sons proportionnés; par l'odorat, toutes les odeurs; par le goût, toutes les saveurs; par le toucher, toutes les qualités tangibles; par le sens central, tout cela en même temps; par l'instinct, l'harmonie ou la désharmonie, dans l'ordre de l'utile ou du nuisible, de tous les êtres du monde corporel avec lesquels ses sens le mettent en contact.

Et, précisément, par cette dernière faculté de perception, qui est, chez lui, la plus haute, la plus parfaite, l'animal saisit, dans tous les êtres corporels qu'il perçoit, la raison de bien ou de mal, au sens particulier et courant de ces

mots, que ces divers êtres ont pour lui. Cette raison de bien ou de mal n'est point déterminée chez lui par ses seuls principes d'être que sont la matière et la forme constituant sa substance. La matière et la forme n'ont trait qu'à son être, à sa forme d'être, qui est unique, tout être qui est devant nécessairement être un dans sa substance. Ce n'est donc point par sa matière et par sa forme, comme telles, qu'il pourra être ordonné, par mode de tendance intérieure ou de mouvement affectif, aux êtres qui relèvent, pour lui, de l'ordre de la connaissance sensible. Par sa forme et sa matière il n'est ordonné qu'à ce qu'il est lui-même substantiellement. Par les formes d'ordre intentionnel que la connaissance lui apporte, il entre en rapport avec tout ce que ces formes représentent. Et il entre en rapport avec tout cela, selon que tout cela peut avoir, à son endroit, une raison de bien ou de non-bien. Il faudra donc qu'il y ait, en lui, un ordre de facultés nouvelles proportionnées, selon qu'il lui faudra s'y porter ou les fuir, à toutes ces raisons de bien ou à tous ces nouveaux objets qui sont pour lui, en effet, ou un bien ou un mal, un bien à rechercher, un mal à éviter.

Cet ordre de facultés nouvelles, absolument propres au vivant de vie sensible qu'est l'animal, est appelé d'un nom spécial. Elles constituent son *appétit* sensible. Le mot *appétit* n'est rien autre ici que la traduction littérale du mot latin *appetitus*, qui vient du verbe *appetere*, lequel porte avec lui le sens de *tendance vers quelque chose*. Et c'est donc, proprement, exprimé par ce mot, le mouvement affectif selon qu'il appartient à l'ordre de la vie sensible qui est la vie propre de l'animal comme tel.

L'appétit sensible désigne donc la faculté ou les facultés qui sont, dans l'animal, le principe immédiat des mouvement affectifs commandés, chez lui, par l'ordre nouveau de ses facultés de connaissance sensible.

Nous avons dit *la faculté* ou *les facultés*, parce que, dans la réalité et selon que l'exige la nature même du mouvement

affectif qui est le propre de l'animal, ce n'est pas une faculté seulement d'ordre affectif que nous devons trouver chez lui; mais deux, irréductibles l'une à l'autre.

Le mouvement affectif sensible peut porter sur le bien ou le mal sensible comme tel; ou sur le bien ou le mal sensible, qui revêtent le caractère d'ardu ou de difficile. Dans le premier cas, il suffira d'une faculté proportionnée à ce bien ou à ce mal sensible. Dans le second cas, il faudra une faculté dont le propre sera d'atteindre la raison même d'ardu ou de difficile, qui se trouvera jointe au bien ou au mal considérés comme tel. De là, pour l'animal, ces deux facultés affectives sensibles, qu'on appellera du nom commun d'*appétit*, en ajoutant, pour les distinguer, les mots d'appétit de *convoitise*, et d'appétit *irascible*.

Chacun de ces deux appétits aura ses mouvements affectifs, qui porteront le nom générique de *passions*. L'appétit de convoitise se portera vers le bien sensible d'un premier mouvement qui se retrouvera dans tous les autres et qui se nomme l'*amour*. Si l'objet aimé est absent, un nouveau mouvement affectif se produira, qui s'appellera le *désir*. Ce sera le *plaisir*, si l'objet aimé est présent et que l'animal en jouisse. Par contre, quand il s'agira du mal, on aura la *haine*, et le *dégoût* ou la *fuite*, et la *tristesse*. Tout le cycle des mouvements affectifs de l'appétit de convoitise se ramène à ces six mouvements ou passions.

L'appétit irascible aura un premier mouvement qui portera sur le bien à conquérir malgré le mal ou la difficulté qui l'entoure; et ce sera l'*espoir* de le posséder. Cet espoir de le posséder fera naître l'*audace*, s'attaquant au mal pour en triompher. Si, au contraire, la raison des difficultés l'emportait dans l'estime de l'animal, le mouvement affectif correspondant serait la *crainte*, pouvant aller jusqu'au *désespoir*. Et, dans l'hypothèse où le mal est présent, mais avec une certaine possibilité de le repousser et d'en triompher, on a le mouvement de *colère*.

Tels sont les onze mouvements affectifs auxquels peuvent

et doivent se ramener tous les mouvements affectifs de l'animal.

Au service de ces divers mouvements affectifs et à l'effet de se procurer ou d'atteindre le bien qu'il aime, ou de fuir le mal qu'il déteste ou qu'il redoute, se trouvera encore, dans l'animal, une dernière faculté, qu'on appelle du nom de faculté motrice. C'est par elle que s'expliquent les mouvements de l'animal qui le font aller et venir, selon les exigences de sa vie à lui.

Pour toutes ces facultés devront se trouver et se trouvent, en effet, dans l'animal, des organes proportionnés. Car chacune de ces facultés étant d'ordre particulier, matériel, elles n'existent, comme dans leur sujet, que dans le composé corporel; mais non dans le composé comme tel, puisque aussi bien elles ne se trouvent que dans le vivant, et dans le vivant doué de vie sensible, selon les divers aspects qui constituent cette vie.

De même donc que, dans le végétal, en raison de ses trois fonctions distinctes, il fallait des parties hétérogènes constituant des organes divers proportionnés à chacune d'elles; de même, dans l'animal, il faudra, en plus de ces mêmes organes destinés aux fonctions de la vie végétative qui est en lui comme dans la plante, mais plus perfectionnés comme est plus perfectionnée cette vie en lui, — d'autres organes, tout à fait spéciaux, qui répondront aux nécessités ou aux exigences de sa vie d'ordre sensible. Considérés dans leur partie centrale, ces organes s'appelleront, pour les facultés de connaître, la tête; et pour les facultés d'aimer, le cœur.

Il est inutile d'insister, en finissant, pour faire remarquer, une fois de plus, l'excellence ou la perfection de ce nouveau degré de vie.

Si la plante l'emportait déjà, sans proportion, sur tout le monde minéral, que dire de l'animal, en qui se trouve, étant sa caractéristique propre, la vie sensible que nous venons de préciser à grands traits?

Nous ajouterons ce seul mot, que si pour la vie de la

plante, à l'effet de la bien entendre sous sa raison *de mouvement vital,* il ne pouvait suffire d'en connaître les conditions *matérielles* que peut révéler l'analyse scientifique, combien plus faudra-t-il dire que le vivant de vie sensible ne sera jamais connu dans ce qui constitue le *formel* de sa vie, si l'on ne considère ou si l'on considère surtout le côté matériel ou organique de cette vie! Il peut être bon, assurément, et il sera même indispensable parfois de connaître le détail de cet organisme : tel, le cas du savant qui vaque à la science de l'anatomie, ou encore celui du médecin ou du chirurgien qui aura à manier ces diverses parties ou ces divers organes. Mais le simple spectateur qui regarde du dehors et qui voit le vivant de vie sensible qu'est l'animal exerçant les opérations de cette vie et les exerçant d'autant plus parfaitement qu'il est plus *intégralement* lui-même, non soumis, par conséquent, à l'action ou au contrôle de l'expérimentateur qui le dissèque ou du praticien qui travaille à le guérir, quand il est malade, sera, sans aucun doute, admirablement placé pour juger du caractère de cette vie en ce qui la constitue dans sa perfection.

Nous avons vu la perfection des nouveaux degrés d'être et de vie que constitue la sensation propre à l'animal. Dans notre prochaine étude, nous aborderons un nouveau degré, qui se superposera à tous ceux que nous avons constatés déjà, et qui les dépassera, au point d'ouvrir devant nous un monde nouveau insoupçonné jusqu'ici : le monde proprement métaphysique.

VIII

LA PENSÉE

La vie sensible, qui est le propre de l'animal, nous est apparue avec des caractères de perfection l'élevant, presque sans proportion, au-dessus de la vie végétative qui est le propre de la plante. Elle est, comme toute vie, un mouvement du dedans. Mais, à la différence de la vie de la plante qui avait son point de départ au dehors et se terminait aussi au dehors, la vie de l'animal, si elle suppose encore, elle aussi, un élément venu du dehors, ne retourne plus au dehors, dans son terme ; elle demeure et s'achève au-dedans. Son fruit vital est d'ordre essentiellement intérieur. Et c'est par là, nous l'avons vu, que se marque ou se caractérise son degré de perfection qui l'élève si fort au-dessus de la vie de la plante.

Cependant, quelque élevé que soit ce nouveau degré de perfection, dans l'ordre du mouvement vital, il ne laisse pas que de porter encore, en lui-même, et du côté où il s'élève au-dessus de la vie de la plante, une imperfection essentielle. Il s'achève au-dedans, nous l'avons dit. Mais ce n'est point dans une seule et même faculté qu'il s'achève. Ce fruit vital qui émane du sens percevant son objet ne demeure point dans le sens qui le produit. Il est transmis à un autre sens qui doit l'utiliser, en le surélevant, pour la perfection de l'animal. Et, dans l'ordre de la connaissance sensible, qui est son acte propre, l'acte spécifique de son degré de vie,

l'animal possède, doit posséder tout un groupe de facultés de connaître dont chacune a son rôle distinct, coopérant pour une part seulement à la totalité ou à la perfection de cette connaissance sensible ou du mouvement vital qu'elle spécifie.

En poursuivant notre étude philosophique de l'ordre des choses et des degrés de perfection qui s'échelonnent dans ce monde matériel au milieu duquel nous vivons, au-dessus de l'animal vivant de la vie sensible, se présente un être nouveau, qui doit nous intéresser au plus haut point, puisqu'il n'est pas autre que nous-mêmes. Sa place, dans la hiérarchie des êtres, marquera tout ensemble un terme et un commencement. Il va nous apparaître au sommet du monde physique. De tous les êtres qui tombent sous nos sens et dont nous nous sommes appliqués jusqu'ici à saisir, dans l'intime de leur essence, les degrés ascendants, aucun ne lui sera supérieur. Il en sera vraiment le roi. Mais sa royauté ne s'étendra qu'au monde de la nature ou des corps. Il ne laissera pas que d'avoir, au-dessus de lui, des êtres que sa nature à lui nous permettra d'entrevoir et qui constitueront le monde transcendant des êtres incorporels, des êtres spirituels, des êtres proprement métaphysiques.

L'homme va nous apparaître au confin des deux mondes.

Il est au sommet du monde des corps ou du monde physique. En lui se retrouvent tous les degrés parcourus jusqu'ici. Parce qu'il appartient au monde des corps, il a une nature qui porte à sa base les deux principes essentiels constatés par nous dès le premier pas de notre étude philosophique. L'homme est un composé de matière première et de forme substantielle. Mais, parce qu'il est au sommet du monde des corps, il porte en lui tous les degrés de perfection où nous avons vu s'élever le monde matériel par les transformations substantielles qui ont fait passer la matière de l'être élémentaire à l'être mixte minéral, de l'être minéral à l'être végétal, de l'être végétal à l'être animal. Dans son ascension, la matière a gardé toutes les virtualités des

formes précédentes qui l'ont fixée successivement dans tous ces divers degrés d'être. Elle est riche désormais de toutes ces virtualités. Elle porte à la forme humaine qui doit maintenant la parfaire toutes les dispositions constituées par les virtualités des formes précédentes. Et c'est pour cela que l'homme, dans son être humain aura toutes les perfections des éléments, des mixtes, des végétaux, des animaux, avec ceci en plus que ces perfections seront mises au service d'une forme plus haute, et, par là même, élevées à la hauteur de cette nouvelle forme.

L'homme sera donc un vivant où nous retrouverons, portée à une perfection transcendante, la vie du végétal ou de la plante, et la vie de l'animal. Les fonctions de la vie végétative propres à la plante, avec leurs organes respectifs ; et aussi les fonctions de la vie sensitive propre à l'animal avec tous ses organes si multiples, si divers, si riches en perfection, tout cela se retrouvera dans l'homme avec le caractère de perfection transcendante que tout cela doit avoir en lui en raison de son nouveau degré de perfection, qui le spécifie et le constitue proprement lui-même.

Ce nouveau degré, qui va nous permettre d'apprécier à quelle hauteur nous sommes parvenus dans la hiérarchie des êtres, c'est la vie de la pensée.

Comme toute vie, elle sera essentiellement d'ordre intérieur. Ce sera un mouvement du dedans. Et parce qu'elle s'élève au-dessus de la vie de la plante et au-dessus de la vie de l'animal, son caractère de mouvement intérieur l'emportera sur celui que nous avions déjà trouvé dans ces deux premiers degrés de vie.

Nous venons de rappeler que la vie de l'animal comme tel, ou sa vie sensible, l'emportait sur la vie de la plante parce qu'elle s'achevait au-dedans. Mais, nous le rappelions aussi tout à l'heure, elle avait encore ce caractère d'imperfection, qu'elle supposait, à l'intérieur du vivant, plusieurs facultés distinctes, concourant chacune pour une part à la perfection de l'acte de connaître qui spécifiait l'animal.

Pour l'homme, dans sa vie de pensée, la perfection consistera en ce que son fruit vital, non seulement demeurera au-dedans du sujet, comme pour l'animal, mais, de plus, s'achèvera et demeurera dans une seule et même faculté de connaître. Il n'y a, dans l'homme, pour sa vie intellectuelle ou de pensée, qui est sa vie propre et qui le spécifie, qu'une seule faculté de connaître : l'intelligence. Ici, tout commence et s'achève dans une même faculté. L'être pensant, comme tel, le vivant de la vie de la pensée, l'homme, sous ce jour, qui est le sien propre, dans l'ordre des êtres ou des vivants du monde physique et corporel, est un être simple, un être qui n'a pas à se décomposer, si l'on peut ainsi dire, en parties, ou en organes, ou en facultés distinctes et multiples. Il est un.

Il est un. Et cette unité constitue sa perfection d'absolue transcendance. Par là, il laisse à une distance infinie, au-dessous de lui, tous les autres êtres, tous les autres vivants du monde de la nature.

Sa faculté de connaître est une. Sous sa raison d'être connaissant, il se concentre en elle. Il se définit par elle. En elle et par elle s'épanouit toute sa vie, toute sa vie qui le spécifie.

Nous avons vu, au sujet de l'animal, dans sa vie sensible, que, même dans ce premier degré, la connaissance impliquait essentiellement que le sujet connaissant pouvait avoir en lui, selon un ordre d'être nouveau, ce qui n'est pas sa propre nature à lui. C'est en cela même que consiste la transcendance de son degré d'être, qu'à la différence des êtres inférieurs, sans en excepter le végétal, qui ne peuvent être qu'eux-mêmes, l'être connaissant ou le sujet qui connaît peut être les êtres autres que lui. L'œil qui voit la couleur est, en quelque manière, la couleur qu'il voit ; l'oreille qui entend un son est le son qu'elle entend ; et il en est de même pour toutes les autres facultés sensibles de connaissance. La faculté qui connaît, dans son acte de connaître, est la chose même qu'elle connaît. Et nous avons dit que, par là, cette

faculté de connaître, ou le sujet connaissant, par cette faculté devenait, en quelque sorte, tout ce qui est dans la ligne, dans la zone ou la sphère de son acte de connaître, de l'objet qui spécifie cet acte. De là, la perfection de cette vie de connaissance.

Mais, dans l'ordre de la vie sensible, chaque faculté, ou le sujet connaissant, en raison de chacune de ces facultés, ne devient qu'une catégorie d'êtres, si l'on peut ainsi dire. Encore est-il qu'il ne devient qu'un aspect extérieur de cette catégorie. C'est ainsi que l'œil, ou l'être sentant, en raison de son œil et de l'acte qu'il accomplit par lui, ne devient que la couleur; et l'oreille, le son; et l'odorat, l'odeur; et le goût, la saveur; et le toucher, les qualités tangibles. Le sens central lui-même ne devient que le côté extérieur des êtres sensibles perçus comme tels. Même l'instinct ne perçoit que certaines qualités du sujet extérieur qui frappe les sens. Aucun de ces sens, ni tous ces sens pris ensemble, ou le sujet connaissant qui se spécifie par eux, ne perçoivent et ne possèdent en eux, se l'assimilant et le faisant leur, ou plutôt s'identifiant à lui, dans l'ordre de la connaissance, le fond dernier de ce qui est, qu'il s'agisse d'un seul des êtres qui sont, ou, plus encore, de leur ensemble.

Ce que les sens ou le sujet qui vit de la vie sensible sont impuissants à réaliser, parce que ce n'est point de leur domaine ou de la zone d'action qui revienne à leur degré d'être, à leur perfection dans la hiérarchie des êtres et des vivants, l'être pensant va le posséder en propre. Sa vie de pensée, sa vie à lui, comme être pensant, comme sujet en qui se trouve la faculté une qui concentre à elle seule et spécifie toute la vie de la pensée, a pour prérogative essentielle de voir s'ouvrir devant son regard, et de pouvoir posséder en elle-même, de pouvoir faire sien, en se l'assimilant, en s'identifiant à lui, sous aucune exception ou réserve, *tout ce qui est*. Son domaine propre est le domaine de l'être. Entre cette faculté et l'être, entre l'être doué de cette faculté et tout ce qui est, entre l'être pensant et tous les êtres qui sont

ou qui relèvent de l'être, à quelque titre que ce soit, — le néant seul excepté, — un rapport d'adéquation existe, qui fait que l'essence de l'un appelle l'essence de l'autre.

C'est jusque-là que s'étend le domaine de la vie pensante, c'est tout cela qu'il comprend. C'est là que l'homme, comme tel, ou comme être spécifié par sa caractérisque d'être pensant, peut et doit établir sa demeure.

A quelle distance ne sommes-nous pas de l'être élémentaire dans le monde des corps, ou de l'être mixte du règne minéral, ou du végétal, ou de l'animal?

Et, pourtant, nous sommes toujours sur terre, toujours dans le monde physique ou des corps. Aussi bien, à côté de la transcendance de sa vie, pour l'homme, comme être pensant, nous remarquerons les liens qui retiennent encore cette vie à la terre.

Il y a, d'abord, que son objet lui vient du dehors, par ses sens. Et, à cause de cela, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que sa perfection exclut toute multiplicité de facultés dans l'ordre de la connaissance, l'unique faculté de connaître qui la spécifie est en dépendance essentielle d'une faculté parallèle, d'ordre intellectuel, elle aussi, qui, sans doute, n'est pas une autre faculté de connaître, mais qui est requise indispensablement pour que l'unique faculté de connaître puisse produire son acte.

On peut dire de cette autre faculté qu'elle est le trait distinctif de l'être humain parmi tous les êtres qui sont. Les êtres inférieurs à l'homme ne l'ont pas, puisqu'il s'agit d'une faculté d'ordre intellectuel, et que, dans l'échelle ascendante de la hiérarchie des êtres, l'homme est le premier qui inaugure la vie intellectuelle ou de la pensée. D'autre part, les êtres supérieurs à l'homme n'ont point cette faculté; car toute sa raison d'être, nous l'allons dire, est de rendre possible à l'homme la vie de la pensée qu'il doit, en raison de sa nature d'être corporel, aller puiser, quant à ses éléments premiers, dans le monde de la matière ou des corps.

Cette faculté nouvelle, en effet, qui est spéciale à l'homme,

a pour office ou pour fonction de faire passer du monde sensible et matériel au monde intelligible et immatériel la connaissance des êtres venus du dehors par l'entremise des sens.

L'homme vivra donc de la vie pensante. Il aura le privilège de cette vie si haute et si transcendante. Mais il l'aura en conformité avec sa nature d'être physique ou corporel, constitué par les deux principes essentiels à tous les êtres de cette nature : la matière première et la forme substantielle. Sa forme substantielle aura la prérogative d'émerger au-dessus de la matière, et, dans les êtres matériels, elle pourra saisir les conditions immatérielles qui les font appartenir au monde intelligible. Toutefois, l'exercice de cette prérogative sera subordonné pour elle, dans l'ordre naturel, à la mise en contact de l'être humain, par toutes ses facultés subalternes, avec le monde des réalités extérieures.

Et c'est pourquoi la perfection de sa vie intellectuelle ou pensante, pour être, sans proportion, au-dessus de la perfection de la vie sensible, puisqu'en elle, nous l'avons dit, tout s'achèvera en une seule et même faculté, l'intelligence, ne laissera pourtant pas d'avoir avec elle cette imperfection essentielle, par rapport à des perfections plus hautes qui nous apparaîtront bientôt, qu'elle devra, elle aussi, comme la vie végétative et comme la vie sensible, aller puiser au dehors le premier élément ou le premier objet dont elle se nourrira.

Toutefois ce côté extérieur de son objet a quelque chose qui participe déjà à l'excellence de la vie intellectuelle. Ce n'est pas, en effet, directement au dehors que l'intelligence ira puiser son objet comme le faisait la plante ou l'animal. C'est au-dedans du sujet lui-même, bien qu'en dehors de la faculté intellectuelle. L'image sensible où l'intelligence puisera son idée a été déjà épurée par l'entremise des divers sens extérieurs et intérieurs qui se trouvent dans l'homme, faisant partie de sa vie sensible, en fonction de sa vie intellectuelle que cette vie sensible, dans l'homme, a pour mis-

sion ou pour office de préparer. C'est dans l'imagination, l'une des facultés sensibles intérieures les plus parfaites, que l'intelligence ira chercher l'objet dont elle vivra. Et c'est pour que cet objet, déjà épuré par toutes les facultés sensibles prérequises, devienne formellement apte à s'imprimer dans l'intelligence et alimenter la vie pensante de l'homme, que se trouve, en lui, cette faculté dont nous avons parlé, immatérielle et d'ordre intellectuel, qui rend actuellement intelligible l'image sensible, jusque-là et en elle-même, intelligible en puissance seulement.

Cette faculté, que le génie d'Aristote a su découvrir dans notre nature humaine et que le génie de Thomas d'Aquin a si admirablement vengée des fausses interprétations dont les philosophes arabes avaient voulu la dénaturer, porte un nom classique dans la philosophie péripatéticienne. On l'appelle l'intellect agent. Et la faculté intellectuelle proprement dite qui a pour fonction d'accomplir l'acte de connaissance intellectuelle constituant dans l'homme la vie pensante qui le spécifie est appelée du nom d'intellect possible. On voit tout de suite, après ce que nous venons de dire du rôle de ces deux facultés dans la vie pensante propre à l'homme, le sens de ces deux appellations. De part et d'autre, nous avons le mot *intellect*, du latin *intellectus*, qu'on pourrait traduire aussi par le mot *intelligence*. Pour la première des deux facultés, on ajoute intellect *agent*, à l'effet de marquer son rôle à l'endroit de l'objet intelligible qui sera l'aliment de la pensée. Et cela veut dire que cette faculté a pour fonction de rendre *actuellement* intelligible l'objet venu des sens qui n'était, jusque-là, intelligible qu'en puissance. De là le nom d'*intellect agent*. Quant à l'autre faculté, on l'appelle intellect *possible*, du mot latin *possibilis*, pour marquer la condition qui est la sienne, dans l'homme, de n'avoir, avec soi ou de par soi, aucun objet intelligible en acte, mais de ne les avoir qu'en *puissance*, de *pouvoir* seulement les avoir lorsque l'intellect agent les aura rendus aptes à être imprimés en lui, après les avoir fait *intelligibles en acte* par le procédé d'abs-

traction. On pourrait l'appeler aussi, en français, du nom d'*entendement réceptif*, pour marquer que c'est lui qui produit l'acte d'*entendre* au sens intellectuel de ce mot et selon qu'il est pris couramment par Bossuet; et qu'il produit son acte en recevant ou après avoir reçu et à condition de les avoir ainsi reçus en lui les objets venus du dehors et rendus intelligibles par la lumière de l'*intellect agent* tombant sur les images de ces objets conservées dans l'imagination.

Le rôle de ces deux facultés, essentielles toutes deux à la vie de la pensée telle que nous la trouvons dans l'homme, caractérise au sens le plus formellement spécifique cette vie humaine de la pensée. Elles sont la raison de son excellence, et marquent aussi la limite de sa perfection.

Quelque imparfaite qu'elle soit dans l'ordre de la vie de la pensée, elle ne laisse pas d'être, comme telle et parce qu'elle est vraiment une vie de pensée, revêtue de cette perfection essentielle que nous avons déjà marquée et qui place si haut la vie proprement humaine au-dessus de la vie des êtres inférieurs à l'homme.

Cette perfection essentielle, nous l'avons dit, c'est qu'elle ouvre de part en part, bien que selon la modalité que nous venons de souligner, devant le regard de l'intelligence de l'homme, tout le domaine de l'*être*.

Une conséquence de cette perfection va nous apparaître, éblouissante, dans l'ordre des facultés affectives qui devront correspondre, dans l'homme, à sa faculté de connaître, comme correspondaient, dans l'animal, à ses facultés de connaissance sensible, les facultés affectives sensibles.

Nous avons dit, en effet, que l'animal, vivant de la vie sensible, recevait en lui les formes sensibles des autres êtres qui sont au dehors et que, pour autant, il lui fallait des facultés affectives proportionnées à ces nouvelles formes, lui permettant d'accepter ou de refuser ces êtres du dehors selon qu'il les percevait comme un bien pour lui ou comme un mal. Et parce qu'il ne s'agissait là que d'un bien ou d'un mal sensible, perçu par les facultés sensibles, la faculté ou

les facultés affectives sensibles proportionnées étaient limitées elles-mêmes à cette raison de bien ou de mal sensible. Pour cette même raison, du reste, il fallait, nous l'avons dit, que la faculté affective sensible portant sur le bien ou le mal sensible comme tel, fût distincte de la faculté affective sensible qui porterait sur le bien ou le mal sensible ayant le caractère de difficile ou ardu.

Dans la vie de pensée qui est le propre de l'homme, ce n'est pas seulement, ce n'est même pas directement les formes sensibles des êtres du dehors qui pénètrent dans l'homme et font que l'homme devienne les formes qu'il perçoit. La pensée a pour objet propre, dans l'homme, les formes ou les natures des êtres sensibles, mais non plus sous leur caractère de *natures ou de formes sensibles*; *ceci* est le propre du sens, dans l'homme. La pensée a ces natures pour objet propre et connaturel selon qu'en elles se trouve réalisée la raison d'être qui est son objet propre, comme la raison de couleur est l'objet propre du sens de la vue; et la raison de son, l'objet propre de l'ouïe; et chacun des autres sensibles propres, l'objet de tel ou tel autre sens; ou la raison de sensible comme tel, l'objet du sens central.

Il suit de là que l'homme vivant de la vie de pensée devra porter en lui, correspondant à sa faculté de connaître, une faculté affective qui lui permettra d'accepter ou de refuser tout ce qui sera perçu par cette faculté, dans tout le domaine de l'être, comme étant ou pouvant être un bien ou un mal pour lui. Dès là qu'en soi rien n'est excepté de cette raison d'être et de cette raison de bien, il s'ensuit que nous n'aurons pas besoin, ici, de distinguer plusieurs facultés affectives, comme cela était nécessaire pour la vie sensible propre à l'animal. La même faculté s'étendra à tout.

De plus, cette unique faculté, — parce qu'elle aura pour objet propre la raison même de bien dans son universalité, comme la faculté de connaître qui la commande et la spécifie a pour objet propre la raison d'être dans son universalité ou sa totalité, — portera avec elle, absolument inaliénable,

une prérogative qui consacrera définitivement la royauté de l'homme dans la vie de la pensée qui est sa vie propre et spécifiquement humaine. Elle aura la prérogative de la liberté.

Par son intelligence et par sa volonté, l'homme est essentiellement libre. Et cela veut dire qu'il est maître de ses actes. Si, par sa volonté, il se porte sur un bien particulier quelconque, ou s'il s'en détourne, son acte dépend de lui. Il peut se porter vers ce bien ou s'en détourner comme il lui plaît et selon qu'il lui plaît, étant lui-même l'arbitre du plaisir qui le fait se porter sur ce bien ou du déplaisir qui le fait s'en détourner. Tandis que l'animal, dans son mouvement affectif sensible, est totalement dominé ou maîtrisé par l'objet sensible qui agit sur sa faculté affective, de telle sorte que si cet objet l'affecte en bien, il s'y porte nécessairement, et s'il l'affecte en mal, nécessairement il s'en détourne, — l'homme, au contraire, dans son mouvement affectif de volonté commandé par sa raison, domine l'objet qui se présente à lui. Il en est le maître. S'il se porte vers lui, ou s'il s'en détourne, c'est, sans doute, parce qu'il y a, dans cet objet, une raison de bien qui l'attire ou une raison de mal qui le repousse. Mais ni cette raison de bien ni cette raison de mal n'agissent nécessairement sur sa faculté affective. Cette faculté *est plus vaste* que n'importe quelle raison de bien ou de mal *particulier* se présentant à elle. Elle est faite *pour le bien comme tel*; non pour tel bien particulier. Par conséquent, rien ne saurait *la remplir* et la nécessiter à vouloir, que ce qui est le bien même. Tout bien particulier pourra l'amener à vouloir. Mais, si elle le veut, en dernière analyse, ce sera *uniquement* parce qu'elle *se sera déterminée* à le vouloir. Elle pouvait refuser de vouloir ce bien-là. Si, en effet, ce bien particulier, dès là qu'il est un certain bien, a, en lui, une raison qui peut amener l'acte de vouloir de la part de la volonté faite pour le bien ; d'autre part, comme il n'est qu'un bien particulier : considéré dans la raison de limite qui l'affecte, il peut se présenter comme un non-bien ; et,

de ce chef, la volonté pourra le rejeter. Si donc elle s'y porte, c'est parce qu'elle aura *choisi* de s'y porter. Et ce choix est l'acte même du libre arbitre.

Du même coup, se révèle à nos yeux, comme apanage de la vie de pensée propre à l'homme, parmi tous les êtres du monde des corps, ce caractère d'agent responsable et moral, qui le constitue l'arbitre de son propre destin, soit en bien, soit en mal. C'est tout le domaine de la vie morale qui s'ouvre ici devant nous, et qui formera, plus tard, l'objet de tout un nouvel ordre d'études.

Pour le moment et alors que nous ne considérons encore que l'ordre des choses ou la hiérarchie des êtres, il nous suffit de remarquer que, dans le monde des corps où nous vivons et dont nous faisons partie, seul l'être humain, par sa vie de pensée, se révèle à nous avec ce caractère d'agent moral ou libre, qui fait qu'il est responsable de ses actes, pouvant mériter ou démériter, selon qu'il veut ou non en conformité du bien que sa raison lui prescrit ou lui défend de vouloir.

Ce caractère d'agent moral et responsable joint au caractère d'universalité de sa vie de pensée qui le fonde et l'explique, nous révèle une condition nouvelle de l'être humain qui le distingue absolument de tous les êtres inférieurs à lui. Les autres êtres du monde de la nature ou des corps, sans en excepter les vivants de vie sensible, sont tous soumis à la destruction. Il viennent à l'être par voie de génération substantielle, au sens le plus compréhensif ou le plus étendu de ce mot. Et cela veut dire que depuis les tout premiers éléments ou corps simples jusqu'aux animaux les plus parfaits, mais en-deçà de l'homme, les deux principes essentiels qui les constituent ne sont point indissolublement unis. Tous ces êtres sont soumis à la possibilité et, même, selon des degrés ou des conditions diverses, au fait des transformations substantielles qui font que dans une même matière se succèdent ou peuvent se succéder, à l'indéfini, sous l'action des causes proportionnées d'ordre corporel ou physique dont nous avons parlé, des formes substantielles diffé-

rentes amenant par leur apparition ou leur disparition des êtres nouveaux qui apparaissent eux-mêmes et disparaissent dans un changement quasi perpétuel à la surface de notre globe.

L'homme lui-même, parce qu'il est, lui aussi, un composé de matière première et de forme substantielle dont l'union est soumise aux fluctuations du monde des éléments et des mixtes, des végétaux et des animaux, n'échappe point, naturellement, à cette loi de la possibilité et du fait de la dissolution atteignant les autres composés. Lui aussi peut voir sa forme substantielle, ou son âme, se séparer de la matière ou du corps qui lui est uni pour constituer avec elle l'être humain. Et cette séparation s'appelle la mort.

Toutefois, à la différence de tous les autres êtres composés de matière et de forme qui peuvent, eux aussi, se dissoudre, il arrive, pour l'homme, que sa forme substantielle demeure en elle-même et subsiste dans son être de substance, après sa séparation d'avec le corps.

Ce privilège, pour l'homme, est une conséquence de la nature même de son âme qui joue ainsi, par rapport au corps, le rôle de forme substantielle.

Il lui appartient en propre d'avoir une opération où le corps n'a point de part formelle ou essentielle, bien qu'il y concoure par mode de préparation matérielle. Cette opération est celle que nous venons d'analyser et qui constitue, comme vie de pensée, la note propre et spécifique de l'être humain. Son objet n'est point limité dans le temps et dans l'espace comme l'objet des facultés qui appartiennent à la vie sensible. Il n'est autre que l'*être* même, de soi indéterminé et pouvant comprendre tout ce qui est, à quelque titre que cela soit. Par là même, il faut que la faculté intellectuelle ordonnée à cet objet soit au-dessus du temps et de l'espace. Ayant son objet propre qui domine l'être corporel, elle-même doit avoir un être indépendant du corps. Et, par suite, quand le corps disparaît ou quand elle s'en sépare, elle garde son être.

Un indice manifeste de cette permanence dans l'être, pour l'âme pensante, après sa séparation d'avec le corps, se trouve en ceci, que l'homme, bien qu'il n'ignore pas qu'il est mortel et qu'un jour son âme se séparera de son corps, a cependant, au-dedans de lui, un désir incoercible de survie. Il a la pensée d'une vie qui ne finit pas ; et il désire, pour lui, cette vie.

Ce désir que l'homme porte en lui et qui lui est naturel, en raison de son âme pensante, se trouve corroboré par les exigences du sens moral.

Nous avons dit que l'homme, toujours en raison de sa vie de pensée, était un agent moral ou responsable, pouvant mériter et démériter. Or, il est manifeste que, parmi les hommes, le mérite et le démérite sont très souvent en raison inverse des avantages ou des pénalités que les hommes reçoivent présentement. Ceux qui agissent bien sont souvent dans la misère ou l'infortune ; et ceux qui agissent mal prospèrent. Une telle inégalité a quelque chose qui révolterait le sens de la justice, s'il n'était pas, au-delà de la vie présente, pour l'homme, une survie où l'inégalité constatée maintenant disparaîtra.

Bien plus, dans cette survie, il faudra, de toute nécessité, que l'homme se retrouve, un jour, au complet ; c'est-à-dire qu'après un temps plus ou moins long et dont personne parmi nous ne peut avoir le secret, l'âme, qui survit au corps, devra lui être unie de nouveau, pour reconstituer avec lui le même individu humain qui aura vécu sur cette terre. La nature de l'âme l'exige, puisque étant faite pour ce corps dont elle est, essentiellement, la forme substantielle, si elle en demeurait toujours séparée, une sorte de monstre existerait dans l'œuvre de l'Auteur de la nature ; ce qui est inadmissible. Et, aussi, le corps ayant eu sa part dans le déploiement d'activité humaine, qui constitue, présentement, la vie de mérite ou de démérite, il faut qu'il ait un jour et pour jamais sa part dans la rétribution soit en bien, soit en mal.

Telle nous apparaît, à la lumière de la raison philosophi-

que, en la considérant du simple point de vue sommaire de la hiérarchie des êtres, la vie de la pensée propre à l'homme.

Elle est au sommet des perfections constatées dans le monde des corps. Tout ce que nous avions rencontré jusqu'ici en fait de perfection ascendante dans le monde matériel en était une préparation. Ici encore, avec l'homme, nous sommes dans le monde des corps ou des êtres composés substantiellement de matière et de forme. L'homme porte en lui, dans sa nature, les degrés de perfection qui nous étaient apparus dans le monde des éléments ou des corps simples, dans le monde des mixtes, dans le monde des végétaux, dans le monde des animaux. Par son corps, il porte une matière qui est montée de perfection en perfection ou de disposition en disposition, à travers tous ces degrés ; et l'âme, principe de vie, qui est unie à ce corps à titre de forme substantielle, a fixé la matière du corps en tous ces degrés de perfection, mais surélevés par elle, au point que tout cela est au service de sa vie propre, qui la distingue spécifiquement de tout le reste : la vie de la pensée.

Par cette vie de la pensée, elle n'est plus renfermée dans le monde de la matière ou des corps, bien que son point de départ et de contrôle, en ce qui est de la perception du monde réel, demeure toujours, même dans cette vie de pensée, le monde matériel. De ce chef, elle participe à l'imperfection de la vie ou du mouvement vital qui nous est apparue dans la vie de la plante et dans la vie de l'animal. Mais, si la vie de l'animal avait, sur la vie de la plante, la perfection que nous avons marquée, de s'achever ou de se parfaire au-dedans du vivant, l'homme, dans sa vie de pensée, l'emporte, à son tour, sur l'animal en ce que sa vie ou son mouvement vital se parfait et s'achève en une seule et même faculté, en cette faculté qui la spécifie et qui s'appelle l'intelligence, ou, encore, la raison.

Par là, par cette vie, qui est la sienne propre, l'homme, bien qu'appartenant au monde matériel ou des corps, dépasse ce monde-là et appartient, d'une certaine manière,

à un monde complètement nouveau. Tous les êtres que nous avions rencontrés jusqu'ici étaient des êtres composés. Leur nature comprenait deux principes essentiels, matière première et forme substantielle, dont l'union constituait l'être qui subsistait en eux et par eux, mais qui pouvait aussi cesser d'être du seul fait de leur séparation. Nous avons vu que l'homme lui-même se range parmi ces êtres. Et, en raison de cela, il appartient, lui aussi, au monde de *l'être mobile*. Mais, par le sommet de son âme, il émerge de ce monde-là. Et, en s'étudiant lui-même, il découvre la possibilité et le fait d'un être qui subsiste en dehors de la matière, qui, par suite, n'est plus un être corporel, ou un *être mobile*. Cet être subsistant en lui-même, tel que l'homme le découvre en s'étudiant lui-même, n'est pas un être complet dans l'ordre spécifique, puisque tel qu'il le connaît en connaissant son âme, il voit que cette âme fait partie essentielle d'un tout qui n'est pas autre que l'homme lui-même, être corporel. Mais, bien qu'incomplet dans l'ordre spécifique, il a son être indépendant du corps. Il est subsistant en lui-même. Il continue d'exister, quand le corps est séparé de lui. Il révèle donc la possibilité et le fait d'un être qui n'est plus en lui-même un *être mobile*. D'où la découverte du monde de *l'être* tout court. Avec la vie de la pensée, nous sortons du monde de *l'être mobile* pour entrer dans le monde de *l'être*.

C'est, proprement, le monde métaphysique qui se révèle à nous.

Nous allons essayer d'entrevoir la perfection de vie qui est celle de ce monde métaphysique.

IX

LA PENSÉE PURE

De degrés en degrés, nous nous sommes élevés, dans notre étude philosophique des êtres qui nous entourent ou que nous sommes nous-mêmes, jusqu'à la vie de la pensée. Elle nous est apparue comme le privilège ou l'apanage exclusif de l'être humain, parmi tous les êtres qui se rencontrent dans le monde des corps. Les corps célestes eux-mêmes, quels que soient leur éclat, leurs proportions, leur nombre, ne dépassent point, selon qu'ils tombent sous nos sens et que notre raison peut les connaître, les limites du règne minéral. Aucune trace de vie ne nous apparaît en eux. La vie ne se manifeste, pour nous, que sur notre globe terrestre, ou dans notre atmosphère, ou au sein des mers.

Cette vie, qui se manifeste sur notre terre, est elle-même en dépendance étroite du règne minéral. Elle relève, en effet, de la matière. A prendre ce mot dans son sens radical et selon qu'il désigne l'un des deux principes substantiels de l'être corporel, la matière fait partie essentielle, non pas seulement des minéraux, mais encore de tous les vivants du monde de la nature, sans en excepter le plus élevé, l'homme, en qui se trouve la vie de la pensée. Et cette matière commune à tous les êtres du monde de la nature sur notre terre est identique en son dernier fond. Elle n'a, comme telle, qu'une raison de puissance substantielle, apte à recevoir successivement toutes les formes substantielles qui fixent et portent avec elles, les communiquant à la matière, sous

l'action des causes proportionnées à cet effet, les divers degrés d'êtres substantiels qui constituent la hiérarchie du monde de la nature : minéraux, végétaux, animaux, homme.

L'union de ces deux principes qui sont la matière, puissance substantielle, et la forme, acte d'être substantiel, est la raison de l'être constaté par nous dans tous les êtres qui sont autour de nous. Aucun d'eux n'est ni ne peut être que par cette union. Que leurs deux principes soient unis, ces êtres sont. Que leurs deux principes soient séparés, ils ne sont plus. La raison d'être, pour eux, se trouve rivée nécessairement à cette union. Mais, par là, par cette union, ils sont du domaine de l'être.

Ce domaine de l'être ne nous apparaît d'abord que dans les limites ou avec le caractère du monde corporel. Et le monde corporel, nous l'avons vu, n'est pas autre que l'ensemble des êtres à dimensions, composés des deux principes essentiels que nous venons de rappeler, susceptibles, dans le milieu qui est le nôtre, des transformations qui nous permettent de suivre la matière, en son ascension graduée, depuis les premiers éléments, à travers tous les mixtes du règne minéral, jusqu'aux végétaux, jusqu'aux animaux, jusqu'à l'homme.

L'être de tous ces êtres est un être complexe. Il comprend deux principes essentiels, qui, par leur union, forment la substance de ces êtres. De cette substance découlent, pour eux, des propriétés qui s'en distinguent et s'y ajoutent, ayant, chacune, la raison d'un nouvel être accidentel. Cet être accidentel pourra être multiple, tandis que l'être substantiel demeure nécessairement un. Dans son unité réelle, il pourra cependant revêtir une multiplicité de raison qui nous permettra de dire en toute vérité qu'à lui seul et dans sa réalité unique il équivaut à des réalités multiples, dans l'ordre d'être même substantiel, pouvant se trouver et se trouvant, en effet, parmi les divers êtres qui composent le monde de la nature. C'est ainsi, pour prendre tout de suite l'exemple le plus parfait, que l'être substantiel humain, demeurant

parfaitement un dans chacun des êtres humains où il se trouve, ne laisse pas que de correspondre à tous les degrés d'êtres substantiels inférieurs à lui, qui existent séparément dans ces divers êtres inférieurs. Tout ce qui est dans l'être substantiel du minéral, du végétal, de l'animal, se trouve uni et fondu dans le seul être substantiel humain.

Encore est-il qu'il importe souverainement de remarquer que tous ces divers êtres qui sont, dans le monde de la nature, s'ils ont des formalités diverses qui expliquent leur diversité, quelle que soit d'ailleurs la formalité propre de chacun d'eux, ou d'une extrême simplicité et au degré infime de la perfection, comme dans les éléments, ou, au contraire, enrichie de toutes les perfections propres aux formalités d'ordre inférieur qui se retrouvent en elle d'une façon suréminente, comme dans l'être humain, conviennent cependant en ceci, commun à tous, qu'ils sont. Avec la formalité propre à chacun d'eux, ou plutôt dans cette formalité propre, quelle qu'elle soit, ou très simple ou très riche, on trouve cette autre formalité commune, qui est la formalité d'*être*. A la base du minéral, à la base du végétal, à la base de l'animal, à la base de l'homme, quand nous les rencontrons étant eux-mêmes — minéral, végétal, animal, homme — parmi les êtres de ce monde de la nature, nous trouvons, commune à tous, cette formalité, qu'ils *sont*.

Voilà donc le fond par où tous se rejoignent.

Ce fond, quel est-il ? qu'est-ce qui l'explique ? quelle en est la raison, du point de vue philosophique, dont le propre est d'aller précisément au dernier fond des choses.

Poser la question n'est pas autre chose qu'aborder *ex professo*, le domaine par excellence de la philosophie, quand il ne s'agit plus seulement de la philosophie de la nature, mais de la philosophie tout court, ou encore, pour garder le mot d'Aristote et de saint Thomas, de la philosophie première. Cette philosophie première est appelée du nom de Métaphysique, comme la philosophie de la nature est appelée du nom de Physique. Elle a pour objet, non plus seulement

l'être mobile, comme cette dernière; mais *l'être*, tout court. Et parce que *l'être mobile* lui-même implique, par définition, *l'être*, il s'ensuit que la considération du philosophe de la nature, quand elle est achevée, cède le pas et ouvre le champ à la considération du philosophe tout court.

C'est à ce dernier qu'il appartient de s'enquérir, jusque dans *l'être mobile*, de la raison d'*être*, qui constitue son objet propre, l'objet de la philosophie première ou de la métaphysique.

En faisant office de philosophes de la nature et en parlant de matière et de forme, de matière première et de forme substantielle; en étudiant, sur toute l'échelle des êtres corporels, cette matière et cette forme, dans leurs multiples rapports, selon qu'ils résultent des transformations qui conduisent la matière des formes élémentaires à la forme humaine, nous avons répondu aux questions que l'esprit se pose et doit se poser devant le monde de *l'être mobile*. Mais nous n'avons pas résolu, nous n'avons pas abordé les questions que l'esprit se pose et doit se poser, à considérer un être quelconque, — et tous les êtres, y compris ceux du monde des corps ou les êtres mobiles, peuvent, doivent même, en fin de compte, être considérés sous ce jour, — sous le jour ou la raison d'*être*.

Qu'est-ce donc qui fait qu'un être est, et que tout être qui est, est?

La question, pour nous, doit se poser, d'abord, au sujet de ces mêmes êtres, que nous avons étudiés jusqu'ici sous leur raison d'*êtres mobiles*; puisque, à vrai dire, ce sont les seuls que nous connaissons d'abord, naturellement.

Nous avons vu ce qu'il fallait pour qu'ils soient les *êtres mobiles* qu'ils sont, en effet, comme en témoigne tout ce que nos sens constatent dans le monde de la nature au milieu duquel nous vivons et auquel nous appartenons nous-mêmes. Mais si nos sens témoignent, irréfragablement, que ces êtres sont des êtres mobiles, c'est-à-dire des êtres à dimensions, avec toutes les modifications ou les changements qui les

affectent, d'où la raison philosophique a dégagé la grande doctrine de la matière et de la forme et des transformations substantielles, ils témoignent aussi, non moins irréfragablement, qu'ils sont, dans la mesure même où ils sont, sous leur raison d'*êtres mobiles*. Il faut donc que la raison philosophique, couronnant son étude, s'enquière, à leur sujet, de ce qui les fait être, de ce qui fait qu'ils sont.

Il est vrai qu'un premier regard superficiel pourrait faire croire qu'en ayant, au sujet de ces êtres mobiles, la raison de leur être comme tels, c'est-à-dire comme êtres mobiles, on a, du même coup, la raison de leur être pur et simple. Puisqu'ils sont des êtres mobiles, ils ne sauraient être sans être des êtres mobiles. Et donc, semble-t-il, nous avons la raison de leur être, par le seul fait que nous avons leur raison d'êtres mobiles.

Conclure ainsi serait confondre la science du philosophe de la nature avec la science du philosophe tout court; ce serait confondre la Physique, au sens aristotélicien de ce mot, avec la Métaphysique.

Or, une distance *infinie* les sépare. C'est pour les avoir confondues que les anciens philosophes naturalistes s'étaient mis dans l'impossibilité de rien discerner comme réalités en dehors du monde matériel. Si, en effet, ce qui explique l'être mobile explique l'être tout court, il s'ensuit que tout être devra se confondre avec l'être mobile. Et, du même coup, se trouve ruinée toute Métaphysique distincte de la Physique.

Il faut donc, avec le plus grand soin, discerner par la raison philosophique, dans les *êtres mobiles* eux-mêmes, ce qui explique qu'ils sont, distinctement de ce qui explique qu'ils sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire des êtres mobiles.

Dès là qu'il s'agit d'être, pour tout être qui est, il s'agit d'*acte*, au sens aristotélicien de ce mot. L'acte se prend ici, en effet, pour le *fait d'être*, ou, plus exactement, pour cela même qui *fait être*, non pas au sens de cause efficiente, produisant l'être en un sujet distinct de l'être qui agit; mais au

sens de cause formelle, ou de principe portant l'être avec soi, et, si l'on suppose un co-principe potentiel, communiquant cet être à ce co-principe. Par où l'on voit que, pour tout être qui est, ce qui expliquera qu'il est, sera ce qui en lui a raison d'acte ou de forme.

Et donc, si tous les êtres *qui sont,* quelle que soit leur différence par rapport à ce *qu'ils sont,* conviennent en ce *qu'ils sont,* c'est en raison d'un certain *acte* qui les *actue. L'acte,* voilà le dernier mot de tout, quand il s'agit d'être. L'*être* se mesure à l'*acte,* toujours à prendre ce mot dans son sens métaphysique aristotélicien.

Nous pouvons maintenant préciser, dans les êtres mobiles étudiés jusqu'ici, ce qui explique leur raison d'*êtres mobiles,* et ce qui explique leur raison d'*êtres,* ou ce qui fait qu'*ils sont,* distinctement de ce qui fait qu'*ils sont ce qu'ils sont.* Ils sont, parce qu'il y a en eux un certain *acte.* Ils sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire des *êtres mobiles,* parce que l'acte qui est en eux est un acte mêlé de *puissance.* Et ils sont d'autant plus *mobiles,* c'est-à-dire soumis au changement et à des changements d'autant plus profonds, qu'en eux la puissance est davantage mêlée à l'acte. Comme, aussi, ils sont d'autant plus *êtres,* c'est-à-dire élevés dans la hiérarchie du réel ou de la perfection, qu'ils ont plus d'acte, ou une forme plus élevée au-dessus de la matière qui est puissance pure.

De là vient que, dans cette hiérarchie, l'être humain occupe la première place en excellence et en dignité. Sa forme, en effet, ou son acte, bien qu'en fonction de la matière qui doit lui être unie essentiellement pour constituer l'être humain, domine cette matière ou cette puissance, au point que l'être qu'elle lui communique et qu'elle porte avec elle ne dépend pas de cette matière ou de cette puissance pour subsister. Elle porte avec elle assez d'être, elle est assez en acte, pour ne pas dépendre de cette matière ou de cette puissance dans le fait d'être. Et voilà pourquoi, même unie à la matière, elle a une opération qui lui appartient en propre. Il est vrai qu'unie à la matière elle exerce naturellement cette opéra-

tion avec le concours de la matière d'ailleurs organisée à cette fin. Mais, considérée en elle-même, cette opération est abstraite de toute participation organique. Elle est purement immatérielle.

Voilà donc, jusque dans le monde physique, dans le monde de la nature ou des corps, dans le monde des êtres mobiles, un être, l'être humain, *qui est* par un principe d'être émergeant au-dessus de ce monde sensible, matériel, physique, mobile, corporel. Ce principe d'être fait tout ensemble, dans l'homme, qu'*il est*, qu'*il est corporel*, qu'*il est vivant*, qu'*il est sentant*, qu'*il est pensant*. Il lui donne d'être pensant, mais d'être pensant, en dépendance de la sensation, de la vie végétative, de l'être corporel. En lui, se trouve une perfection d'être absolument transcendante, dont nous avons essayé de dire la splendeur. Toutefois cet être transcendant, se traduisant ou se manifestant par la vie de la pensée, est un être limité dans sa perfection, même dans sa perfection d'être pensant, à cause ou en raison de la puissance mêlée à son acte. L'homme, en effet, est un *être mobile*. Son acte ou sa forme, qui le fait être, n'est point, par nature et essentiellement, indépendant de la puissance ou de la matière. Elle est faite elle-même pour être unie à la puissance et à la matière. L'être qu'elle porte avec elle est fait pour subsister naturellement conjoint à une puissance et à une matière qu'elle doit actuer, à l'effet de constituer le tout qui s'appelle l'homme.

Il est trop évident qu'une telle forme, un tel principe d'être ne saurait être le dernier mot de tout dans le domaine de l'*être*. Si, dans le domaine de l'*être mobile*, elle marque le point sommet de la perfection; dans le domaine de l'*être*, elle demeure essentiellement imparfaite. Elle implique, en effet, essentiellement, un rapport à la *puissance* qui doit lui être unie et qui la limite dans sa raison d'*acte*. L'être qu'elle est appelée à constituer est un être, qui, dans son être, dans sa nature, est un composé de puissance et d'acte. Il est un composé de matière et de forme.

Au-dessus de lui, dans le domaine de l'*être*, nous conce-

vons une possibilité d'*acte* ou de *forme*, qui n'aura aucun mélange de matière ou de puissance conjointe quant au fait de subsister. Si la forme unie à la matière est principe d'être et amène la subsistence des êtres matériels ou mobiles, combien plus la forme indépendante de toute matière pourra être principe d'être et constituera, comme nature complète, dans sa subsistence parfaite, l'être idéal dont elle sera la forme ou le principe d'être!

L'être que sera cet être constitué, dans sa nature, par la forme subsistante, sera un être d'autant plus parfait qu'il sera pur de toute matière ou de toute puissance affectant sa nature. Il sera un être de forme pure. Dès lors, nul lien de dépendance ne le rivera à la puissance de la matière. Il n'aura pas à voir sa forme unie à la matière pour être. Et, par suite, il ne cessera jamais d'être par une séparation de matière et de forme, comme il arrive pour les êtres mobiles du monde des transformations substantielles. Il sera, essentiellement, à l'abri de toute dissolution, de toute destruction, de tout ce qui, pour nous, est la mort.

De même, pour sa venue à l'être, il ne présupposera point une série de transformations dont il ne serait que le terme final après une succession ascensionnelle plus ou moins prolongée, comme c'est le cas de l'être humain. Son être ne sera pas le fruit ou le résultat d'une ascension de la matière, puisque sa nature est totalement constituée par une forme indépendante et pure de toute matière. Cette forme viendra à l'être, non par éduction directe ou indirecte de la puissance qui lui serait unie et dans laquelle il faudrait que normalement elle subsiste, comme il arrive pour la forme de l'être humain. Elle viendra d'en-Haut, sans aucun rapport d'origine avec les êtres inférieurs du monde matériel.

Nous n'aurons donc pas à rechercher ou à supposer en ces êtres, formes pures, les divers degrés ou les diverses formalités d'être que nous avons vus se superposer, parmi les êtres du monde des corps, depuis les éléments jusqu'à l'homme. Leur forme, étant libre de toute matière, n'a pas à actuer

une matière préjacente à qui elle communiquerait, par degrés, toutes les perfections distribuées séparément dans la diversité des êtres inférieurs. A la différence de la forme de l'être humain qui portait, en elle, à l'état de pureté ou d'unité suréminente, la multiplicité des formes inférieures, suppléant, par sa vertu, à leurs formalités diverses, la forme des êtres immatériels n'aura, comme telle, ou sous sa raison de forme, aucun rapport à la matière. Elle appartient à un autre monde. Son être ou plutôt l'être du sujet dont elle constitue la nature n'est plus du monde des corps, ou du monde des êtres mobiles, du monde physique. Il est du monde des êtres immatériels, du monde des êtres qui sont purs de toute matière dans leur être, qui, par suite, ne sont qu'*êtres*, non *êtres mobiles*, et qui constituent, proprement, le monde métaphysique.

Ces êtres-là dépassent, en perfection, sans proportion aucune, les êtres du monde des corps. Il s'ensuit qu'ils posséderont en eux, suréminemment, toutes les perfections qui nous sont apparues comme apportées par les diverses formes des êtres corporels, à la seule réserve que ces perfections existent indépendamment de la puissance qu'est la matière. Telle, en plus de la perfection d'*être*, commune à tout ce qui est, la perfection qui s'est manifestée à nous dans l'ordre de la *vie* : non point la vie à son premier degré, qui est celui de la plante, ni même à son second degré, qui est celui de l'animal ; mais la vie de la pensée, que nous avons vue dans l'homme.

Toutefois, cette vie de la pensée, bien que du même genre ou d'ordre strictement intellectuel, n'aura point, dans les êtres qui sont des formes pures, les caractères ou les conditions qu'elle a dans l'être humain.

Dans l'être humain, nous l'avons vu, même la vie de la pensée dépendait, en quelque manière, dans son exercice et dans ses conditions, des conditions de la matière ou du corps auquel la forme de l'être humain se trouve unie essentiellement. D'elle-même ou en elle-même, cette forme, quoique

immatérielle et capable de produire l'acte de penser, n'avait aucune détermination à l'endroit de cet acte. Aucun objet de pensée n'est en elle de par sa nature, ou l'accompagnant par le seul fait qu'elle existe. Tous ses objets de pensée doivent lui venir du dehors par l'entremise des sens extérieurs et intérieurs qui sont liés à des organes corporels. Ils lui viennent par le procédé d'abstraction en vue duquel se trouve inhérente à la forme humaine une faculté spéciale que nous avons désignée sous le nom d'intellect agent. Quand, une fois, par le procédé d'abstraction, de l'image sensible a été dégagée, dans ses traits généraux ou essentiels, l'idée de l'objet perçu par les sens, cette idée s'imprime dans l'entendement réceptif et y devient principe formel de l'opération intellectuelle. A partir de ce moment, commence la vie de la pensée dans l'homme. Mais cette vie demeure toujours conditionnée par sa première origine. Il y a même ceci, nous l'avons vu, et ce n'est, du reste, qu'une conséquence du procédé d'abstraction naturel à l'être humain dans toute sa vie pensante, qu'il faut rapprocher les unes des autres ces notions, abstraites successivement et en allant du plus général au déterminé spécifiquement, pour arriver à une connaissance de moins en moins imparfaite. De là ces actes de jugement et de raisonnement qui rendent si lente, si pénible parfois, la vie pensante de l'être humain. C'est encore la nécessité de ces divers actes qui amène pour l'homme la possibilité d'erreur dans ce domaine de sa vie pensante.

Rien de semblable dans la vie de pensée qui est le propre des formes pures.

Ici, nulle dépendance à l'endroit d'une matière ou d'un corps dont les organes devraient servir ces formes dans leur acte de pensée. Nulle dépendance, non plus, et en raison même de cela, à l'endroit du monde des corps ou des êtres distincts de ces formes pures pour aller puiser en eux leurs objets de pensée. Ces objets de pensée leur sont naturels, en ce sens qu'elles les portent avec elles et en elles du seul fait qu'elles existent. Ils doivent être, ils sont, de toute nécessité,

dans l'ordre naturel, innés en elles. Et, parce qu'ils sont innés, qu'ils n'ont pas été puisés au-dehors par un procédé d'abstraction qui les aurait amenés d'une façon successive, graduée, étagée, si l'on peut ainsi dire, comme pour nous, allant du plus général au plus déterminé dans les raisons d'être, ils sont en elles, du premier coup, dans leur absolue perfection. Chacun d'eux porte avec lui toute la raison d'être dont il est susceptible ou qui le spécifie et l'actue soit en général, soit spécifiquement, soit même individuellement et avec toutes les particularités de son être. De là, pour ces formes pures, dans leur acte de pensée, une perfection absolue, leur faisant, en quelque sorte, épuiser leur objet, d'un seul coup, et rendant impossible, pour elles, dans l'ordre de leur connaissance naturelle, jusqu'à l'ombre même d'une erreur. Leur vie de pensée s'épanouit en pleine lumière.

Quel éblouissement! Et quelle perfection de vie pensante, comparée à la nôtre, qui cependant, et à très juste titre, nous apparaissait si belle, si transcendante, à l'endroit des degrés inférieurs de vie étudiés jusque-là! Ici, en effet, le caractère essentiel de la vie, qui nous est apparu et ne nous a plus quittés depuis le premier degré, se retrouve, mais à un degré de transcendance que même la vie de la pensée dans l'homme laisse si loin derrière lui.

Nous l'avons vu dès notre premier pas dans le domaine de la vie ou notre première rencontre du premier degré de vie qui est celui de la plante ou du végétal, la vie se définissait par cette admirable parole de saint Thomas : « un mouvement par le dedans : *motus ab intrinseco* ». D'où nous pouvions conclure, tout de suite, que la perfection de la vie se mesurerait nécessairement à l'intimité du mouvement qui la caractérise.

Dès le premier degré, cette intimité existait; sans quoi, nous n'eussions pas été dans le domaine de la vie. Mais elle n'était que partielle, si l'on peut ainsi dire. La vie de la plante consistait bien, en son centre, dans un mouvement intime ou intérieur. Mais ce mouvement dépendait du

dehors, à son début, et, dans son terme, aboutissait aussi au dehors. De là son imperfection essentielle dans l'ordre de la vie.

Au second degré, qui est celui de l'animal comme être sentant, la vie nous apparaissait déjà plus intime. Le mouvement qu'elle constitue s'achevait au-dedans de l'être sentant, mais elle gardait l'imperfection première de dépendre du dehors dans son commencement. Et, même, dans son évolution, ce mouvement impliquait, dans le sujet où il s'achevait, une série de facultés se transmettant de l'une à l'autre le premier fruit vital venu du dehors.

Au troisième degré, qui est celui de l'homme, l'intimité devenait, sans comparaison, plus profonde. Ce n'était plus seulement dans le sujet lui-même que demeurait et s'achevait le mouvement vital. C'était encore dans la même faculté. Une seule faculté personnifiait ou concentrait tout le mouvement vital en ce qu'il avait de formellement humain. La vie de la pensée, qui spécifiait l'homme, se déroulait tout entière, en ce qu'elle avait de propre ou de spécifique, dans la seule faculté intellectuelle. Toutefois, dans ce qu'on pourrait appeler son préambule ou ses préparatifs, elle présupposait toute l'économie de la vie sentante et demeurait conditionnée par elle, même dans son fonctionnement propre et essentiel. Non seulement, dans cette vie pensante propre à l'homme, l'idée présupposait l'image et n'en était qu'une sorte d'émanation abstraite ou intellectuelle; mais encore, il fallait, pour que cette idée fût pleinement perçue, qu'elle demeurât toujours en dépendance ou en fonction de l'image. Si, donc, la vie pensante, dans l'homme, était, sans proportion, plus intime, et, par suite, plus parfaite, que tous les degrés de vie constatés jusque-là, elle ne laissait pourtant pas que de garder le caractère d'imperfection qui lui venait d'une origine étrangère à la pensée elle-même.

Dans la vie des formes pures, toutes ces imperfections constatées jusqu'ici disparaissent. Avec elle, nous avons une intimité presque absolue. Tout le mouvement vital se déploie

dans l'unique faculté intellectuelle qui caractérise ces formes pures; et s'y déploie en parfaite indépendance de tout principe subalterne ou extérieur qui aurait pour mission de fournir à ces formes pures l'aliment de leur pensée en agissant sur elles du dehors. L'aliment de leur pensée, de leur vie intellectuelle, est inhérent à leur nature. Elles le portent avec elles. Elles n'ont point à le puiser en quelque être ou sujet qui leur serait juxtaposé.

Du même coup, elles n'ont rien à acquérir, selon l'ordre naturel, en ce qui touche à leur vie de pensée. Dès le premier instant de leur être, elles portent tout, en elles, à l'état de lumière, jouissant à chaque instant, comme il leur plaît, de l'avoir intellectuel qu'elles possèdent parfait et pour jamais inaliénable.

A cette perfection dans l'ordre de la lumière, s'en joint une autre, qui lui correspond, dans l'ordre des mouvements affectifs inséparable de toute vie de connaissance. Nous les avions trouvés déjà, ces mouvements affectifs, dans le degré de vie qui est celui de l'animal. Avec une perfection plus haute, nous les avons trouvés aussi dans la vie propre à l'être humain. Seulement, en lui, ils devaient s'harmoniser avec les mouvements affectifs d'ordre sensible, puisque le propre de l'être humain est de vivre d'une vie de pensée conditionnée par la vie de sensation qu'elle présuppose et dont elle est normalement tributaire.

Le voisinage de ces deux vies et des mouvements affectifs qui leur correspondent amène, dans l'homme, un état de vie affective qui lui appartient absolument en propre. Les êtres inférieurs à lui n'ont tous qu'un seul genre de mouvements affectifs. Et nous ne parlons ici que de l'animal; car il est le seul, des êtres inférieurs à l'homme, en qui se trouvent des mouvements affectifs surajoutés à ce qui, dans les êtres non doués de connaissance, porte le nom d'appétit naturel. L'animal, dans l'économie de sa vie sensible, est susceptible de tous les mouvements affectifs qui se rattachent à cette vie et que nous avons vus se ramener aux onze pas-

sions. Quand ces mouvements se trouvent en lui, causés par un acte quelconque de connaissance sensible, sa nature d'animal se déploie selon l'ordre qui est le sien; et, comme cet ordre est le seul dans lequel sa nature d'animal ait à se déployer, tout est bien en lui, tout est dans l'ordre qui convient.

Pour l'homme, il n'en va plus de même. Les mouvements affectifs d'ordre sensible sont en lui et lui conviennent selon sa nature; mais il n'y a pas, dans sa nature, que ces mouvements affectifs d'ordre sensible. En lui se trouvent, dans une sphère plus haute, les mouvements affectifs que commande sa connaissance intellectuelle ou sa vie de pensée. Et cette vie de pensée, nous l'avons dit, est celle qui spécifie son être. C'est elle qui lui marque sa place distincte, le séparant de tous les êtres inférieurs à lui, avec lesquels il communique cependant par toutes les virtualités que porte en elle, dans sa formalité supérieure, sa forme propre d'être humain. Dès lors, il est de toute évidence que ce qui doit dominer, en lui, selon l'ordre requis par sa nature, ce sont les mouvements affectifs d'ordre intellectuel; et les mouvements affectifs d'ordre sensible doivent toujours demeurer subordonnés et soumis. Mais, dans cette même nature d'être humain, qui est la sienne, il se trouve que la partie sensible est la première intéressée ou mise en activité par son contact immédiat avec les réalités du dehors, d'où provient, nous l'avons vu, tout l'aliment de la vie de l'homme, même en ce qui est de sa vie pensante. Il suit de là que les mouvements affectifs d'ordre sensible sont de nature à prendre les devants dans la vie affective de l'être humain ; et à les prendre de telle sorte que les mouvements affectifs d'ordre intellectuel courront risque d'en être troublés dans leur jeu normal. D'où la possibilité de désordre dans la vie affective de l'être humain, tel que sa nature nous le présente.

Cette possibilité de désordre dans sa vie affective, inhérente à la nature même de l'être humain, en raison des deux genres de mouvements affectifs qui se trouvent en lui n'existera point

dans la nature des formes pures. Parce qu'elles sont des formes pures, elles n'ont, dans leur être, nous l'avons vu, aucun lien de dépendance à l'endroit du monde matériel. Et parce qu'elles sont, dans leur être, indépendantes de toute matière, leur agir non plus ne saurait, nous l'avons vu aussi, dépendre de cette même matière. Il est totalement d'ordre intellectuel. Il s'ensuit que nous n'aurons point à supposer, en elles, comme dans l'être humain, un ordre de facultés sensibles avec les mouvements affectifs proportionnés. Dans les formes pures, en raison même de leur nature de formes pures, il n'y a et ne peut y avoir que les mouvements affectifs d'ordre intellectuel.

Et nous voyons, par là, ou nous entrevoyons à quel degré de perfection ou de sublimité se trouve la vie qui est la leur. C'est, au sens le plus formel ou le plus absolu, une vie de pensée pure. Tout est pur, en elles; c'est-à-dire sans mélange de matière. Leur être est pur; et c'est ce qu'exprime le nom même dont nous les appelons, quand nous les nommons des formes pures. Leur agir est pur aussi. Car il se mesure à leur être; et, puisque dans leur être ils ne dépendent pas de la matière, ils ne sauraient non plus en dépendre dans leur agir. Aucune action ou influence du monde extérieur corporel sensible n'est requise pour que s'exerce leur acte de pensée. Ils en portent en eux tous les éléments ou toutes les conditions. Cet acte de pensée est émis ou produit par la seule faculté intellectuelle, qui est une propriété de leur nature de formes pures. L'objet de cet acte, quand il s'agit de son objet naturel, est toujours présent au-dedans de la faculté qui doit le saisir et en vivre intellectuellement. Il est là, sans aucune dépendance à l'endroit d'objets extérieurs à la faculté intellectuelle qui auraient pour mission d'actuer cette faculté en imprimant en elle leur similitude ou leur ressemblance. Elles portent cette similitude, cette ressemblance, innée en elles, en parfaite harmonie avec tout ce qui est en dehors d'elles, mais sans que la présence ou l'utilisation de cette similitude, de cette ressemblance, implique ou

exige une action quelconque de ce qui est ainsi en dehors d'elles se produisant en elles et les amenant à agir dans leur vie de pensée. Leur pensée est pure, absolument pure de toute action du monde extérieur sur elle. A la pureté de cet acte de pensée correspond une pureté égale dans l'acte de vouloir. Car cet acte, dans l'ordre naturel, est toujours en harmonie avec l'acte de pensée inaccessible à l'erreur. Aucun mouvement affectif d'ordre inférieur ou sensible ne saurait troubler, en elles, la pureté parfaite de leur vouloir.

Telle est la vie de la pensée pure, apanage des formes pures, qui doivent venir, dans l'échelle des êtres, immédiatement au-dessus de nous, êtres humains, dont la vie spécifique et propre, comme êtres humains, quelque parfaite qu'elle soit, sous sa raison de vie de pensée, demeure à une distance en quelque sorte infinie de la vie de penséee propre aux formes pures. Nous occupons le faîte du monde de la nature ou des êtres mobiles, des êtres physiques, corporels. Et, déjà, par le sommet de notre être, par cette vie de la pensée qui nous appartient en propre dans le monde de la nature, nous émergeons au-dessus de ce monde physique. Notre tête plonge dans un monde transcendant auquel nous appartenons aussi, d'une certaine manière. Car le principe formel de notre être, notre forme substantielle, bien qu'exigeant nécessairement, pour la perfection de l'être spécifique humain, son union à la puissance essentielle qu'est la matière, est déjà d'une qualité telle, dans l'ordre des formes substantielles, qu'elle porte en elle, pouvant le garder toute seule, l'être qu'elle communique à la matière ou au corps. Si elle n'est pas, au sens parfait et proprement spécifique, une forme pure, elle est cependant une forme qui peut subsister sans la matière et qui, même dans la matière, subsiste indépendamment de cette matière, ayant, par suite, une vie propre, qui est, précisément, sa vie de pensée. A ce titre, elle n'est déjà plus du monde des corps ou des êtres mobiles, matériels ; elle est du monde des esprits, du monde des formes pures, du monde proprement métaphysique.

Et c'est elle qui nous permet d'entrevoir les splendeurs de cet autre monde, où se trouvent des êtres qui n'ont plus rien, dans leur être, de la puissance de la matière, et qui sont, au sens plein, au sens parfait, au sens total, ce qu'est partiellement l'être humain, dans sa partie la plus haute, des formes pures.

Avec ces formes pures et en elles s'épanouit un nouveau degré de vie qui garde, sans doute, le trait commun, essentiel à toute vie, d'être un mouvement par le dedans, mais qui possède ce caractère dans un degré de perfection insoupçonné jusque-là. Ici, la perfection est tellement transcendante que la vie, la vie même de la pensée, déjà rencontrée dans l'être humain, apparaît comme d'un autre ordre. Tout ce qui, dans l'être humain, en était le côté préalable ou comme le préambule, savoir l'économie de la vie sensible et de ses facultés de perception, disparaît. Ce n'est plus par en bas ou du dehors et par voie ascensionnelle d'une matière prérequise que s'explique la perfection de cette vie. Elle s'explique en quelque sorte par elle-même. Elle a au-dedans d'elle-même tout ce qu'elle requiert pour s'épanouir selon tout le degré de perfection qui est le sien dans l'ordre naturel.

Cette vie de pensée, qui est toute de pensée pure, admettra, dans la sphère de sa pureté, et en montant toujours de degrés en degrés dans la perfection, une possibilité de progression indéfinie. La perfection, ici, se mesurera tout entière, au degré d'être que portera avec elle chaque forme pure subsistante. Et parce que le degré d'être que porte avec elle toute forme pure subsistante n'est conditionné que par elle, nullement par une puissance de matière qui le limiterait, il s'ensuit que la perfection ascendante de ces formes pures n'aura d'autre limite que ces formes pures elles-mêmes. Chacune d'elles épuisera sa propre perfection spécifique, cette perfection ne pouvant être distribuée ou participée en des individus que distinguerait, dans les limites de cette même espèce, la division d'une matière où la forme se

trouverait reçue. Chaque forme pure est individuée par elle-même; et, par suite, absolument unique. Mais, dans la sphère ou le domaine ou le monde des formes pures, ces formes pures, constituant chacune le tout de son espèce, pourront se multiplier dans les proportions mêmes où pourront aller, montant toujours vers le terme qu'aucune d'elles ne saurait atteindre, les degrés de perfection qui se rattachent essentiellement à la notion d'être. Car, de tout être, quel qu'il soit, dont on peut dire qu'il est *tel* être, ou qu'il a *telle forme d'être*, quelque pur d'ailleurs que soit cet être, ou plutôt quelque pure que soit, à l'endroit de toute puissance de matière, la forme de cet être, il n'en demeure pas moins qu'il a son être limité aux proportions de cette forme. Et de tout être limité, quelque élevé ou quelque parfait qu'on le suppose, à l'Être sans limite, subsistant en lui-même, ou non reçu en une forme, la distance demeurera toujours infinie.

Mais nous devons maintenant fixer notre regard sur ce dernier sommet de toutes choses, le seul qui expliquera tout pour notre raison philosophique.

X

LA PENSÉE SUBSISTANTE

En remontant les degrés de la perfection dans le domaine de l'être et de la vie, nous sommes arrivés aux confins d'un monde absolument transcendant et qui ne semblait plus avoir rien de commun avec notre monde à nous, avec ce monde des corps qui a été le premier objet de notre étude. Bien plus, si nous ne prenions garde qu'à ce qui constitue le domaine de la raison expérimentale, entendue au sens que nous avons précisé et qui est celui de la science telle qu'on la conçoit de nos jours, ce monde serait pour nous inexistant. Et, aussi bien, pour cette raison ou cette science expérimentale, il n'y a d'existant que ce qui tombe ou peut tomber sous nos sens. Dès lors tout ce qui n'est pas corporel, c'est-à-dire étendu, mesurable, à dimensions, n'est pas. Cela ne relève aucunement de la raison ou de la science. Le mieux qu'on en pourra dire, à supposer que l'on consente à en entendre parler, sera qu'on le tiendra pour une simple hypothèse.

Fort heureusement qu'à côté et au-dessus de la raison qui est le propre de la science expérimentale, nous avons, dès le début de nos recherches, marqué la place et le rôle d'une autre raison non *moins* légitime dans l'exercice de l'activité humaine : la raison philosophique.

A la lumière de cette raison philosophique, nous avons découvert, dès notre premier regard jeté sur le monde des

corps, cette grande vérité, essentielle entre toutes, et qui, en effet, devait porter tout l'édifice de nos connaissances proprement humaines; savoir qu'en tout être corporel se trouve un double principe essentiel : l'un, que nous avons appelé du nom de matière première ; et l'autre, appelé par nous du nom de forme substantielle. L'union de ces deux principes explique seule, au regard de la raison philosophique, l'être corporel. Les rapports de ces deux principes entre eux expliquent aussi, et eux seuls, conjointement avec le jeu nécessaire ou l'intervention des deux autres principes ou causes extrinsèques au sujet lui-même, que sont les causes efficiente et finale, les changements ou les transformations que nous constatons dans le monde de la nature. Le secret de ces transformations ou de ces changements ne peut être perçu que si l'on sait découvrir, au plus intime de tous les êtres corporels qui nous entourent et dont nous faisons partie nous-mêmes, un fond de puissance identique où se succèdent les multiples formes d'être, qui, d'une manière incessante, apparaissent ou disparaissent à la surface de notre globe. A prendre, dans leurs cadres ou leurs catégories principales, essentielles, constantes, ces êtres multiples, leurs formes doivent être tenues pour un principe d'être essentiel, pour une condition de réalité qui n'est pas simplement une modalité extérieure, accidentelle, affectant un fond de substance identique et seul existant comme tel. Les divers êtres constatés dans le monde de la nature, à mesure surtout que, nous élevant parmi ces divers êtres, nous sortons du règne minéral, pour atteindre le règne de la vie qui commence avec le végétal ou la plante, doivent être tenus pour des substances distinctes, constituant, chacune, un tout individuel. En chacun de ces êtres individuels, se trouve, portant sur le même fond radical de puissance ou de matière première, qui n'est pas une substance, mais un principe de substance, un autre principe de substance dont le rôle est de tout fixer dans l'être.

Ce principe est la forme, la forme substantielle. Rien de

plus important, pour la raison philosophique, que la connaissance de cette forme.

Nous venons de le dire. C'est elle qui fixe tout dans l'être. Tous les êtres qui sont, ont cela de commun, qu'*ils sont*. Il faut donc qu'il y ait, en tous, un quelque chose qui expliquera ce quelque chose qui leur est commun à tous, savoir qu'ils sont. Or, ce qui explique ainsi, en tout être qui est, quel que soit d'ailleurs cet être, sans en excepter un seul, qu'il est, c'est ce qui, en lui, a raison d'*acte*, au sens métaphysique aristotélicien de ce mot. *Acte* et *être* s'appellent l'un l'autre : ils ne se séparent pas. Et, précisément, toute forme, quelle qu'elle soit, serait-elle même simplement une forme accidentelle, toute forme a la raison d'*acte*, au sens que nous venons de dire. Et c'est pour cela que partout où la forme paraît, l'être se trouve.

Mais si la forme est acte, si toute forme est acte, toute forme n'est pas tout acte. Il est des différences dans les formes, ou, si l'on veut, des degrés. Et, même, quand il s'agit des formes substantielles, ces différences ou ces degrés marquent des limites qui sont des limites d'espèces. Chaque forme substantielle porte avec elle un degré de perfection ou d'acte ou d'être, qui fixe dans une espèce déterminée, absolument invariable, l'être auquel appartient cette forme.

Il suit de là que si l'être de tous les êtres qui sont s'explique par un quelque chose qui, en eux, a raison d'acte, ce quelque chose ne sera point nécessairement le même en tous. Il sera même, d'une certaine manière, ou spécifique ou individuelle, différent en tous. Et c'est ce qui expliquera que si, de tous, on peut dire qu'ils sont, on ne pourra dire d'aucun d'eux qu'il soit, avec un autre être quel qu'il soit, une même chose, d'une manière absolue.

La différence, nous venons de le dire, viendra de cela même qui, en un sens, est pourtant la raison nous permettant d'affirmer de tous qu'ils sont.

Cet *acte*, en effet, qui doit être en chacun d'eux quand ils

sont et qui fait qu'ils sont, n'est absolument le même en aucun d'eux.

Dans les êtres du monde de la nature ou des corps, des êtres mobiles, l'*acte* qui les fait être a raison de forme, et de forme substantielle, quand il s'agit de leur être substantiel, ou de leur être pur et simple. Mais cette forme est d'une qualité telle que l'être qu'elle porte exige, pour être, un co-principe substantiel appelé matière première. Et cette matière a raison de puissance. De telle sorte que l'être qui est est un composé de puissance et d'acte. Tout l'être qu'il a lui vient de sa forme. Mais cette forme n'a de lui donner l'être qu'en impliquant un sujet potentiel où elle est reçue et que d'ailleurs elle actue pour amener par cette actuation l'être du composé qui subsiste.

Tous les êtres du monde des corps en sont là, depuis les éléments en passant par les mixtes et remontant des végétaux et des animaux jusqu'à l'homme. L'homme lui-même en est là, avec ceci pourtant que sa forme aura de porter avec elle un être qu'elle communiquera au corps pour faire que l'homme soit, mais qui ne dépendra pas du corps et qu'elle pourra conserver en elle jusqu'à ce qu'il lui soit donné de le communiquer de nouveau au corps, afin que l'homme, qui n'était plus, la séparation une fois faite, redevienne lui-même après que la réunion de la forme ou de l'âme et du corps sera de nouveau réalisée.

Cette forme humaine, parce qu'elle est ainsi une forme qui a un être indépendant de la matière, bien que faite naturellement pour être unie à une matière proportionnée, nous permet d'entrevoir la possibilité d'autres êtres dont la forme ou l'acte que sera cette forme et l'être qui s'y rattachera ne dira plus aucun rapport d'être ou d'essence à une puissance ou matière quelconque. Les êtres qui seront par cette forme n'auront plus rien de matériel ou de corporel dans leur être. Leur être essentiel sera constitué par leur forme seule.

Mais cet acte ou cette forme et cet être qui leur appartiendra, qui les constituera, pour être indépendant de toute

matière ou de toute puissance essentielle, ne laissera pas que de porter avec lui sa limite. Cette limite sera la raison même de la forme qui constitue leur nature et qui est la raison de l'être qu'ils ont. Ils sont, eux aussi, comme étaient tous les êtres que nous avons rencontrés dans le monde de la nature ou des corps. Et ils sont par l'acte ou la forme qui les fait être. Cette forme, ou cet acte, et, par suite, leur être est, sans proportion, chose plus parfaite que tout ce que nous avions rencontré jusque-là. Et, parmi ces êtres d'un monde nouveau, transcendant, la perfection ira progressant et montant toujours, nous l'avons vu, dans la mesure où la forme et l'acte qui les fait être et qui est la mesure de leur être, sera elle-même plus ample, si l'on peut ainsi dire, décrivant un cercle plus compréhensif, portant avec lui plus d'être. Mais, toujours, à quelque degré que nous nous élevions dans cette ascension, nous trouvons des formes ou des actes qui ont, dans leur raison même, de n'être qu'un acte ou une forme à limites déterminées.

Se pourrait-il que cette progression continue en fait indéfiniment et que jamais on ne sorte de cette raison de formes ou d'actes portant avec soi et en soi un être limité? Se pourrait-il que le dernier mot de tout, pour la raison philosophique, se trouvât en ces sortes de formes pures et dans le monde qu'elles constituent?

Assurément non! Ces formes pures, considérées sous leur raison d'actes d'être, faisant que tels êtres, ces êtres même qu'elles constituent, soient, continuent par en haut, par-dessus nos têtes, l'échelle des êtres que nous avons étudiée dans ses degrés par en bas, ou au-dessous de nous, jusqu'aux êtres élémentaires, les premiers à émerger au-dessus du néant. Mais elles font partie de cette échelle des êtres. Elles en constituent les degrés supérieurs; mais des degrés dont la mesure ou la perfection quelque grande qu'elle soit, demeure proportionnée à la mesure ou à la perfection des autres degrés. Elles sont des actes d'être, et elles expliquent que des êtres soient, même des êtres de plus en plus par-

faits. Mais ce sont des actes d'être déterminés à un certain degré d'acte ou d'être ; et les êtres qui sont par eux sont tels et tels êtres qu'un nom peut désigner et définir. Quelque parfaits qu'ils soient, leur perfection est limitée.

Or, si de tels êtres sont, si nous constatons, sur toute l'échelle ou la gradation des êtres qui sont, ces actes ou ces formes qui font qu'ils sont, et qui, par leur qualité ou leur perfection dans leur raison d'acte ou de forme, expliquent la diversité des êtres qui sont, n'est-il pas de toute évidence qu'il faut qu'il y ait, hors de toute comparaison et de toute proportion avec ces sortes d'êtres ou d'actes et de formes qui sont tous déterminés et limités dans leur raison d'acte, de forme, d'être, un acte qui fera être ou qui fera que l'être dont il sera l'acte soit, non point dans une catégorie ou avec une limite d'être, quelque haute ou étendue en perfection qu'on la suppose, mais purement et simplement, sans limite aucune dans ce domaine de l'être. Cet acte ne fera pas, comme les autres, qu'un être soit de telle catégorie, de telle espèce. Il fera que l'être dont il sera l'acte soit, simplement ; qu'il soit, sans appartenir à aucune catégorie, à aucune espèce, sans occuper aucun degré dans l'échelle des êtres qui se graduent entre eux selon la perfection de leur acte ou de leur forme.

Puisque les autres actes sont, comment celui-là ne serait-il pas ? N'a-t-il pas à être, en raison même de sa perfection absolue et de sa transcendance, un titre souverain, puisque les autres actes, à partir des formes élémentaires en remontant de degrés en degrés jusqu'aux formes pures, qui ne sont tous que des actes limités et toujours imparfaits, quelque parfaits d'ailleurs qu'ils nous apparaissent ou que nous les supposions, existent ou peuvent exister.

Oui, assurément, si les êtres dont les actes ne sont que des formes matérielles sont par ces formes matérielles, si les formes pures font être les êtres transcendants qui ont leur nature constituée par ces formes pures, alors que soit les unes soit les autres de ces formes ne disent qu'un acte

limité, fini, — nous concevons que soit un Être dont l'acte n'aura plus la raison de forme portant avec elle un être qu'elle limiterait, mais sera lui-même l'être et le tout de l'Être dont il sera l'acte, un Être dont l'acte ne fera plus qu'il soit tel être, de telle catégorie, de telle espèce, de tel genre, mais qu'il soit l'Être, l'Être sans limite, sans forme qui le détermine, sans nature ou sans essence qui restreigne son être, l'Être même, l'Être subsistant, l'Acte d'être par excellence, l'Acte pur, l'Absolu.

Cet Être, cet Être subsistant, cet Acte pur, cet Absolu possédera en lui, c'est trop clair, toute perfection.

Tout cela donc que nous avons trouvé de perfections disséminées dans les divers êtres, devra se retrouver en Lui, unifié dans l'absolue perfection de son Être. La perfection de l'être, la perfection de la vie, la perfection de la connaissance, la perfection de la pensée seront en lui, mais sans que rien de l'être des êtres qui sont, ou de la vie des vivants, ou de la connaissance à son premier degré de connaissance sensible, ou même de pensée, non seulement dans l'homme, mais jusque dans les formes pures, puisse lui être comparé.

Il est l'Acte. C'est là sa nature. C'est par là qu'Il se distingue de tout. Car si tout ce qui est est acte, de tout ce qui est et qui est acte, Il est le seul à être l'Acte.

Parce qu'Il est l'Acte, tout ce qui est acte, à quelque titre que cela soit, devra se retrouver en Lui. Mais parce que rien de ce qui est acte, en dehors de Lui, n'est l'Acte, tout ce qui est autre que Lui est un mélange d'acte et de non-acte ou de puissance. L'acte des êtres matériels a la puissance mêlée à l'acte jusque dans la ligne de l'essence ou de la nature : leur forme, qui est acte en eux, est unie à la matière qui est puissance, et, avec elle, constitue une seule nature. Dans les formes pures, la matière est exclue de l'essence. L'essence est constituée par la forme seule, qui est acte. Mais cette essence, bien que n'ayant pas de puissance dans sa ligne d'essence, a, elle-même, raison de puissance par rapport à l'être qui l'actue. Celui-là seul qui est l'Acte est en dehors

de tout mélange de puissance. Il suit de là que si tout ce qui est en dehors de Lui et qui est acte doit se retrouver en Lui, rien ne se retrouve en Lui selon le mode ou la condition où il existe en soi et au-dehors. De même que les formes pures étaient pures de toute puissance ayant raison de matière, de même l'Être qui est l'Acte est pur de toute puissance, sous quelque raison qu'elle se présente.

Étant ainsi l'Acte, l'Acte pur qui exclue toute puissance, son agir revêtira une perfection dont rien ne saurait approcher dans l'agir des êtres étudiés jusqu'ici, sans en excepter l'agir des formes pures. L'agir de ces formes pures, nous l'avons vu, se concentrait tout entier dans la vie de pensée. N'étant pas unies à la matière, elles ne dépendaient en rien, dans leur agir, de la matière ou des corps. A la différence de l'être humain qui tire, du dehors, par l'entremise de ses sens, l'aliment de sa vie de pensée, les formes pures ont en elles-mêmes, dès le premier instant de leur être, tout ce qui constitue l'aliment naturel de leur vie de pensée. Et, par là, nous l'avons vu aussi, leur vie de pensée est d'une perfection transcendante à l'endroit de la vie de pensée qui convient à l'homme.

Toutefois, quelque parfaite que soit cette vie de pensée pure qui est le propre des formes pures, elle ne laisse pas que de demeurer encore en-deçà de la perfection absolue dans l'ordre de la vie. La vie, nous l'avons appris de saint Thomas et nous l'avons noté dès que nous en avons rencontré le premier degré dans la plante, est, essentiellement, un mouvement par le dedans : *motus ab intrinseco*. D'où nous avons conclu que la perfection de la vie consistait dans le degré d'intimité qui caractérise ce mouvement par le dedans qui est sa note spécifique. Et, en effet, à mesure que nous montions dans l'échelle des êtres doués de vie, nous constations une plus grande intimité de ce mouvement par le dedans. C'est ainsi qu'à la différence de la plante où le mouvement vital dépendait du dehors à son début, et, à son terme, aboutissait de nouveau au dehors, l'animal avait son

mouvement vital qui se terminait au-dedans du sujet. Toutefois, il demeurait imparfait en ce qu'il supposait au-dedans du sujet une multiplicité de facultés et que le fruit vital passait de l'une dans les autres. Déjà dans l'homme, cette imperfection disparaissait, car sa vie de pensée s'achevait en une seule faculté de perception qui était l'intelligence. Mais le fruit vital s'y trouvait cependant imparfait en raison de son origine sensible par voie d'abstraction ; ce qui entraînait, pour l'homme, dans sa vie de pensée, cette autre imperfection essentielle, qu'il lui fallait plusieurs actes pour prendre pleinement possession de son objet, et que, dans cette multiplicité d'actes, se glissait, pour lui, la possibilité du mal souverain de la vie de pensée, qui est l'erreur.

Les formes pures, elles, n'avaient plus cette imperfection dans leur vie de pensée. Outre que l'objet ou l'aliment de leur vie de pensée n'avait point, pour elles, à être abstrait du monde sensible, qu'elles le portaient en elles dès le premier instant de leur être, et en raison même de cela, elles n'avaient pas à s'y prendre à plusieurs reprises et par une succession d'actes pour tenir sous leur regard de pensée l'objet dont elles devaient vivre. C'est d'un coup d'œil et par un seul acte, par voie d'intuition directe et infaillible qu'elles en avaient la pleine et parfaite possession. Et, de ce chef, leur vie de pensée était, sans proportion, plus parfaite que celle de l'être humain.

Elle demeurait encore, cependant, elle aussi, marquée d'une imperfection radicale. Quelque intime que fût leur mouvement vital, il impliquait encore une certaine multiplicité intérieure et une certaine dépendance à l'endroit d'une cause extérieure. Ces formes pures, en effet, bien qu'elles soient acte, ne sont point l'Acte. L'acte qu'elles sont est un acte qui ne s'explique point par lui-même. Il n'est qu'une participation de l'Acte. Et, pour autant, il dépend nécessairement, comme de sa cause qui le produit, de l'Acte subsistant. Bien qu'elles soient acte, et non puissance, dans la ligne de leur essence, elles demeurent puissance dans la

ligne de leur être qu'elles doivent recevoir de l'Acte qui est l'Être même. Si elles ne sont pas leur être, elles seront encore moins leur agir. Et il faudra même pour leur agir une puissance qui lui soit proportionnée et qui se distingue de leur essence proportionnée directement à leur être. Non seulement il faudra que se trouve en elles cette multiplicité d'essence et d'être, de faculté et d'agir. Mais, dans leur agir lui-même, dans leur acte de pensée, elles présenteront cette autre multiplicité, que l'objet de leur agir se distinguera de cet agir. Même quand cet objet est leur propre substance, s'il est vrai qu'elles l'atteignent immédiatement et directement, leur agir est d'ordre accidentel, tandis que leur essence est d'ordre substantiel. Quant aux autres objets de leur vie de pensée, il faut qu'elles portent en elles, distinctes de leur essence, de leur faculté et de leur agir, les similitudes intellectuelles de tous ces objets; similitudes dont la présence en elles ne peut s'expliquer que par l'action productrice d'une cause extérieure : non point d'ordre sensible, comme pour nous ; mais d'ordre transcendant et qui n'est pas autre en réalité que l'Acte ou l'Être subsistant, cause première de tout dans la ligne des actes participés. Enfin, le terme ou le fruit vital de leur agir, dans leur vie de pensée, est nécessairement distinct de leur être, de leur faculté, des similitudes des objets et de l'agir.

Si donc la vie de pensée pure est sans comparaison plus intime que la vie de pensée propre à l'être humain, elle est loin de l'intimité absolue. D'autant qu'à toutes les multiplicités que nous venons de noter dans la ligne de la connaissance devraient s'ajouter encore les multiplicités correspondantes dans la ligne du vouloir qui suit cette connaissance.

Mais toutes ces imperfections encore inhérentes même à la vie de pensée pure qui est le propre des formes pures vont disparaître sans qu'il en reste plus rien, dans la vie de pensée qui est le propre de l'Acte pur, de l'Être subsistant.

Ici, tout se fond et s'identifie dans l'unité la plus transcendante, la plus absolue. Nous n'avons plus à supposer une

essence qui se distingue de l'être et qui ait par rapport à cet être la raison de puissance. L'essence et l'être s'identifient en Celui qui est l'Être, l'Acte. En Lui, non plus, nous n'aurons à supposer des facultés d'agir s'ajoutant à l'essence et disant, à un agir accidentel surajouté à l'être, l'ordre que l'être disait à l'essence. Étant l'Acte, l'Être, Il a, Il est, par Lui-même, tout; et Il l'est substantiellement, sans qu'il soit possible que rien jamais ait raison d'accident ou d'être accidentel surajouté, venant compléter ce qui manquerait à la substance préjacente. Il n'est rien, en effet, qui puisse manquer à Celui qui est, par Lui-même, l'Acte, l'Être. Dès lors, son agir ne se distinguera pas de son être, n'ayant pas à actuer une faculté qui se distinguerait de l'essence. Nul objet, non plus, ne saurait être conçu comme reçu en Lui d'une cause quelconque ayant pu ou dû agir sur Lui. Car étant l'Être, l'Acte, Il ne saurait être en puissance à rien recevoir. Il porte donc en Lui tout l'objet de son agir. Et cet objet n'est pas autre que Lui-même, rien, en Lui, ne pouvant être distinct de Lui-même. D'où il suit que le terme aussi de cet agir ou le fruit vital de la vie de pensée qui est la sienne ne sera pas autre, non plus, que Lui-même, que ce qu'Il est Lui-même, l'Être, l'Acte.

Nous avons donc ici une vie de pensée où tout s'identifie à Celui qui vit de cette vie, et qui, à ce titre, peut et doit être dit non pas seulement vivant, et vivant de la vie la plus parfaite, mais le Vivant par excellence, la Vie elle-même, la Vie à son degré le plus parfait, qui est la vie de la pensée, en son mode le plus parfait, qui est et qui doit être appelée de son vrai nom : la Pensée subsistante.

Tout, ici, est lumière, la Lumière. Tout est vue, vue de l'esprit, tout est *vision*, vision intellectuelle, cette vision qui fait pénétrer au plus intime de ce qui est, pour en prendre possession lumineuse, pour se l'assimiler, pour s'en pénétrer soi-même. Et c'est encore trop peu dire. Tout est *la Vision*, la Vision subsistante, la Vision où l'être est vie de la pensée, la vie de la pensée, et où la vie de la pensée amène avec elle

une vie affective, une vie d'amour, qui s'identifie, dans sa réalité, au même Acte, au même Être, où tout et tout, dans l'ordre de l'acte, de l'être, de la vie, de la pensée et de l'amour, subsiste à l'état pur.

Cet Acte pur qui est la Pensée subsistante et qui porte en Lui toutes choses à l'état de Vision et de Vision d'amour, est, par Lui-même, par sa Vision et son Amour, par son Acte, la raison et la cause de tout dans ce domaine de l'être, de la vie, de la pensée que nous avons essayé d'explorer à la lumière de la raison philosophique.

Toute forme ou tout acte qui fait que quelque chose est, depuis les formes pures jusqu'aux formes élémentaires, dérive, descend de Lui. Les formes pures, dans leur être ne dépendant point de la matière, ne sauraient venir à l'être par une action qui les tirerait en quelque sorte de la puissance de la matière. Parce qu'elles subsistent en elles-mêmes, il faut que leur être vienne directement et immédiatement de l'Être subsistant qui l'aura produit par voie de création. Il en sera de même de la forme humaine qui est, elle aussi, subsistante en elle-même, bien qu'elle soit faite pour informer la matière qui lui est proportionnée et qui unie à elle constitue l'être humain venu par voie de génération naturelle, quand une fois cette nature aura été instituée par l'action souveraine de l'Être subsistant.

Les autres formes, en descendant depuis la forme humaine jusqu'aux formes des éléments, viendront toutes, elles aussi, de l'action première de l'Être souverain qui est Acte pur. Car elles sont acte, elles aussi ; et tout acte vient de l'Acte. Mais l'Acte les produit, une fois institué le cours des causes naturelles, par le concours ordonné de ces diverses causes. Formes pures et agents physiques proportionnés interviennent dans la genèse de toutes les formes naturelles qui se succèdent dans un même fond de matière première et y constituent, unies à cette matière, selon qu'elle se trouve proportionnée à chacune d'elles, les divers êtres du monde de la nature ou des corps.

Habitant au milieu de ce monde des corps, dont il est, par sa nature intellectuelle, le suprême ornement et le roi, l'homme, par la vertu de cette nature intellectuelle, a le privilège de pouvoir transformer, au-dedans de lui, dans son esprit, en principes de lumière et en aliment de vie intellectuelle, toutes les formes qui donnent à chaque être individuel du monde de la nature son être ou sa nature spécifique. Par cette transformation, l'être humain rejoint, d'une certaine manière, l'être intellectuel idéal que chacun des êtres de la nature possède au sein de l'Être subsistant d'où est descendue la forme même qui les fait être ce qu'ils sont.

Mais c'est surtout dans la pensée de chacune des formes pures que se retrouve, à l'état de forme idéale, la forme ou l'acte de tous les êtres qui sont constitués en eux-mêmes, dans le monde qu'est l'univers, par cette forme qui les fait être et qui est dérivée en eux, comme il a été dit, du foyer ou de la source de tout acte et de toute forme, l'Être subsistant, l'Acte pur.

Et c'est ainsi que de ce sommet de toutes choses, de cet Océan de tout être et de toute perfection, qui contient en lui-même, à l'état pur, toute perfection et tout être, dérivent, dans tout l'univers, depuis que cet univers existe, en une sorte de ruissellement d'actes substantiels ou accidentels, toutes les formes, tous les actes d'être, qui font exister chacun de ces êtres en eux-mêmes avec tout ce qui constitue leur être; et, simultanément, autant de fois qu'il existe de formes pures dans le monde métaphysique, en un ruissellement de formes de lumière, dans chacune des formes pures, toutes ces mêmes formes hiérarchisées qui constituent l'ensemble des êtres de l'univers.

Arrivée à ce sommet des choses et quand elle a vu, au sujet de l'Être, de l'Acte, de la Pensée subsistante, et des rapports de tous les êtres entre eux ou de tous ces êtres avec l'Être pur, ce que nous venons de préciser, la raison philosophique est parvenue au terme de son enquête. Elle pourra s'appliquer indéfiniment à revoir et à mieux voir ce qui

vient d'être dit. Elle ne pourra prétendre ni à voir quelque chose en dehors de cette hiérarchie des êtres ni à voir, en eux-mêmes, soit les êtres que sont les formes pures, soit, à plus forte raison, l'Être ou l'Acte qui est au sommet de tout. Ce double monde, des formes pures et de l'Acte pur, n'est point naturellement le nôtre, qui n'est que le monde de la nature ou des corps, selon qu'il appartient à l'être humain d'y déployer sa vie physique, sensible, intellectuelle et morale. Nous aurons à nous demander, plus tard, ce qu'il en serait de certaines possibilités ou même de certains faits d'une importance extrême pour nous, au sujet de ce que nous appellerons des interventions, dans notre monde humain, du monde des formes pures, ou du monde de l'Acte pur. Mais, sans aborder encore ces questions, d'un si haut intérêt, qui pourront ouvrir, pour nous, un monde nouveau dans l'ordre de nos connaissances, il nous reste à examiner, dans l'ordre incontesté de la pure raison philosophique, ce que doit être l'agir moral humain. Après avoir vu, par notre raison, l'ordre des choses, il nous faut, maintenant, étudier et établir, par notre raison, l'ordre dans notre agir moral.

Ce sera l'objet de nos prochaines études.

ÉTHIQUE, ÉCONOMIQUE, POLITIQUE

I

LA FIN DE L'HOMME

Dès le début de nos études, nous nous étions mis à l'école d'un Maître dont nous avons pu apprécier, à chaque pas que nous faisions, la sûreté doctrinale. Il nous avait été, du reste, désigné par l'autorité même de l'Église que Dieu a constituée tout exprès pour veiller parmi les hommes à l'enseignement de la vérité profonde. Or, tout récemment, de nouveaux actes ont été accomplis par l'Église en faveur de ce Maître vraiment unique, à l'occasion et en raison du VI[e] centenaire de sa canonisation, faite en 1323, par Jean XXII, quand les Papes étaient à Avignon. Sa Sainteté le Pape Pie XI, actuellement régnant, a publié une Encyclique adressée à tout l'univers catholique pour l'inviter à célébrer comme il convient une date si précieuse. Dans la partie où elle traite de l'enseignement du saint Docteur, en donnant comme un résumé de cet enseignement, il se trouve que cette Encyclique consacre le programme même de nos études et la pensée qui nous a amenés à les entreprendre. Le Souverain Pontife approuve et encourage de toute son autorité le zèle des intelligences même du dehors à rechercher, pour en vivre, le pur froment de la vérité que renferment les écrits de Thomas d'Aquin. Et, faisant allusion à ce qui se passa autrefois, en Égypte, lors de la disette universelle, quand il était dit, à tous ceux qui avaient faim et venaient demander le pain matériel destiné à faire vivre leur corps :

Allez à Joseph, Ite ad Joseph ; le Souverain Pontife ne craint pas d'adresser aux affamés spirituels de l'heure présente cette invitation solennelle : Ite ad Thomam, *Allez à Thomas.*

Avant cette invitation si émouvante, le Souverain Pontife avait donné un aperçu de la richesse de cet enseignement du saint Docteur. Il avait parlé du philosophe et du théologien, caractérisant d'un mot le domaine spécial qui est respectivement le leur ; et il avait dit la maîtrise souveraine de saint Thomas dans chacun de ces deux domaines.

Pour la philosophie, voulant en marquer les frontières et comme les départements divers, il empruntait à saint Thomas lui-même la division que le saint Docteur a tracée dans son prologue de l'Éthique d'Aristote. Il rappelait, avec le saint Docteur, que le propre de la raison est l'ordre : *rationis est ordinare*. Ordre à établir dans les actes mêmes de la raison ; et nous avons la *Logique*. Ordre à contempler dans les choses où il ne dépend pas de nous ; et c'est la *Physique*, au sens aristotélicien de ce mot, avec la *Métaphysique*. Ordre à établir dans l'agir moral humain ; et l'on a, pour l'individu, l'*Éthique* ; pour la famille, l'*Économique* ; pour la cité, la *Politique*.

Nous le connaissons ce programme magnifique. Chacun des termes qui l'énoncent nous est maintenant familier. — Déjà, nous avons vu la Logique ; et, aussi, la Physique et la Métaphysique.

Maintenant, nous abordons l'Éthique, devant être suivie de l'Économique et de la Politique. — Tout cela vu à la lumière de la raison, sous la conduite de ses deux représentants les plus autorisés : Aristote et saint Thomas d'Aquin.

Quelle joie de suivre une route si sûre et d'explorer un domaine si riche, dont les fruits de lumière embaument toute notre vie !

Nos précédentes études avaient eu pour objet l'ordre des choses. Nous nous étions appliqués à saisir l'harmonie des êtres : depuis les confins du néant jusqu'à l'Acte pur. Cette étude, nous l'allons voir tout de suite, porte avec elle sa

justification, sa raison d'être : elle est une fin par elle-même. C'est dire que nous ne devons pas la considérer comme « classée », et comme si nous ne devions pas y revenir. Bien au contraire.

Mais, pour mieux y revenir, pour mieux l'entendre, pour en jouir plus pleinement, il nous faut momentanément la suspendre, ou plutôt la compléter par une autre étude, qui en est aussi la préparation : l'étude de notre agir moral, de l'ordre à établir dans les actes de notre volonté libre : à considérer chacun de nous comme individu humain ; ou comme membre de la famille ; ou comme membre de la cité. — Éthique, Économique, Politique. C'est le domaine que nous abordons. — Il est plus important que jamais.

Il est vrai que ce n'est pas encore avec toute la plénitude des lumières ; et, par suite, nous ne pourrons donner aux questions qui s'y poseront pour nous la solution la plus haute. — C'est en philosophes, non en théologiens, que nous abordons l'étude de l'agir moral humain. Et, seul, le théologien est à même d'établir la science parfaite de cet agir moral. Lui seul, en effet, connaît, par les lumières d'en-Haut que nous aurons à étudier plus tard, la fin pure et simple de l'être humain. Et, nous l'allons rappeler dès maintenant, toutes les règles de l'agir moral humain dépendent de la fin qui est celle de l'être humain. Cependant, même du seul point de vue de la raison, qui est celui du philosophe, nous aurons, tout de suite, de magnifiques clartés. Et ces clartés ne disparaîtront pas, quand nous y joindrons plus tard les lumières de la foi. Les deux s'harmoniseront merveilleusement. Nous ne pourrons même jouir pleinement des lumières de la foi, que si nous avons présentes à nos esprits les clartés de la raison. A ce titre, l'étude que nous abordons nous devrait être bien chère.

Mais il y a plus en ce moment. Que d'esprits qui vivent en dehors des lumières de la foi, à commencer par les esprits qui sont le plus écoutés dans le monde ! — Et, parmi ces esprits, qui ne reconnaissent que les clartés de la raison :

que de ténèbres, en ce moment, sur ces questions les plus vitales! — Pour les individus, le matérialisme jouisseur; — pour les familles, la théorie et la pratique du divorce, de l'union libre, de la fantaisie à outrance; — pour les cités, les peuples, les nations : l'anarchie, le soviétisme, le communisme, le socialisme. Où en sommes-nous, où en est-on, en ce moment, dans tout l'univers, de la connaissance et de la pratique des vérités les plus essentielles, du point de vue même de la seule raison naturelle, pour l'agir moral de l'individu humain comme tel, et comme membre de la famille, et comme membre de la cité!

Quel sujet d'études plus important, à l'heure actuelle, que celui-là?

Dans ce nouveau domaine de notre étude philosophique, nous devons commencer par ce qui forme l'objet de l'Éthique; c'est-à-dire par l'étude de l'ordre à établir dans l'agir moral humain, à considérer l'individu humain en lui-même.

Dès là qu'il est question d'*ordre à établir*, à établir *dans l'agir moral humain,* à considérer l'*individu humain en lui-même,* il est manifeste que ce qui se présente à nous, dès l'abord, c'est la fin même de l'individu humain dans ses actions à lui. — Tout agir, en effet, est commandé par la fin qu'on y poursuit.

Et je sais bien qu'ici, tout de suite, une légion de savants et de penseurs, c'est-à-dire de représentants attitrés de la raison, entend nous arrêter. Nous parlons de fin, de fin qui commanderait notre agir, et d'où, par conséquent, nous voudrions tout faire dépendre dans notre étude de l'agir moral humain. — Or, ces représentants de la raison nous disent que la fin n'existe pas, que le concept même de fin ou de cause finale est une illusion, une chimère; que, dans tous les ordres d'action, sans en excepter nos actions à nous, tout va se succédant au hasard, sans qu'on puisse nulle part établir ou trouver une raison de finalité.

A cela nous répondons, dès l'abord, aussi, et d'un seul

mot, que cette objection est contraire au bon sens, au sens commun, parmi les hommes; et que, par suite, elle n'est qu'une illusion, une chimère de la raison s'entortillant elle-même dans les replis de vaines subtilités ou de pures apparences verbales.

La réalité des choses, inéluctable, est tout autre. — Je vais me promener dans la campagne. Je trouve un groupe de soldats ou de jeunes gens occupés à des exercices de tir. Si quelqu'un vient me dire que ces soldats ou ces jeunes gens n'ont pas de but dans les actes de tir qu'ils accomplissent, qu'ils agissent au hasard et que leurs actes n'ont aucune raison de finalité, comment voulez-vous que je prenne ce quelqu'un au sérieux et que je discute avec lui? Il aurait beau vouloir me prouver son dire et m'apporter pour cela des apparences de raison, j'en conclurai simplement qu'on peut déraisonner parfaitement avec des apparences de raison.

Que si au fait patent du témoignage de mes sens, je voulais *joindre une raison*, une *raison toute* d'évidence, je la trouverais en ceci, qu'il est essentiel à *tout être raisonnable* d'agir pour une fin, attendu que l'objet propre de la raison c'est l'*ordre* : *rationis est ordinare*; — et que l'ordre, dans l'agir, consiste précisément dans le fait de poser un acte en vue d'une fin, d'un but, qu'on se propose. — C'est, à ce point, vrai, que même les êtres inférieurs à l'homme et qui n'ont pas en eux-mêmes la raison, agissent, eux aussi, en vue d'une fin ou d'un but qui leur est marqué. — La seule différence, et elle est grande, c'est qu'ils agissent ainsi pour une fin sans la connaître sous sa raison de fin et sans s'y déterminer eux-mêmes, tandis que l'homme la connaît, se la fixe et s'y meut de lui-même.

Tout être humain agit donc et doit agir pour une fin.

Cette fin, quelle sera-t-elle? quelle est-elle? quelle faut-il qu'elle soit?

C'est la question primordiale, la question capitale, qui doit être tranchée avant toute autre, dans l'étude de l'ordre à établir dans l'agir moral de l'individu humain.

Mais, ici encore, ici, de nouveau et tout de suite, nous nous trouvons en présence d'une autre légion de penseurs ou de savants, c'est-à-dire de représentants officiels de la raison humaine, qui veulent nous imposer une méthode. Et, hier encore, ils étaient les maîtres dans nos écoles officielles d'enseignement moral : supérieur; secondaire; et primaire. — Ce sont les tenants de la *morale indépendante*.

Ils entendent, par là, non pas seulement l'établissement d'une science morale, en dehors de toute donnée de la doctrine catholique : ce qui s'expliquerait, s'ils n'appartiennent pas à *l'Église*; — ou même en dehors de toute doctrine révélée surnaturelle : ce qui s'expliquerait encore, s'ils n'ont aucune foi, ou même s'ils veulent simplement établir la science morale, du seul point de vue de la raison ou de la philosophie; — mais ils vont jusqu'à entendre, par là, l'établissement d'une science morale, en dehors de toute métaphysique, comme ils disent eux-mêmes, si tant est qu'ils n'aillent point jusqu'à exclure tout acte et toute donnée de la raison qui observe, ne voulant, pour tout fonder, dans cet ordre de la science morale, qu'un pur acte de ce qu'ils appellent la raison pratique, au sens kantien de ces mots, l'impératif catégorique, le devoir pour le devoir.

Je réponds : Le devoir n'est qu'un vain mot, si, aux yeux d'une raison qui observe, il ne peut être justifié. Rien d'aveugle ne saurait conduire, parmi des êtres sensés. Si cet impératif prétendu ne peut être justifié aux yeux de la raison, — au nom même de la raison, je la déclare tyrannique, déraisonnable, inacceptable. Je n'en veux à aucun prix.

Oui, sans doute possible, toute morale humaine, pour être acceptable, doit reposer sur la raison et sur la raison qui voit, qui observe, qui connaît; non sur une raison qui n'en est plus une, dès là qu'on la transforme en instinct aveugle qui ne peut rendre raison de lui-même.

D'un mot, toute science morale doit reposer sur une autre science, sur la science de l'homme; et la science de l'homme, qu'est-elle autre chose que cette science, scrutée par nous

dans nos précédentes études, et que nous avons appelée, avec Aristote, de ces noms immortels : la Physique et la Métaphysique.

Aussi bien, comme la lumière, immédiatement, nous éclaire!

La fin de l'homme est sa perfection dernière. C'est donc une action : car *être* serait moins qu'*agir*.

Mais quelle action? Dans l'homme, — *nous le savons*, par la Physique et la Métaphysique, — il est un triple degré d'être et d'action, même dans l'ordre supérieur de la vie. Il naît, grandit, se reproduit, comme la plante. Il sent et se meut parmi les couleurs, les sons, les parfums, le chaud et le froid, le sec et l'humide, comme l'animal. Il raisonne, aussi, et il pense, comme les formes pures et l'Acte pur. De ces actions superposées dans une si savante et si admirable hiérarchie, laquelle sera pour l'homme sa perfection dernière? Toutes sont requises. Mais, s'il faut marquer une préférence, donner le pas dans l'estime, et, au besoin, dans le choix même de l'action, — laquelle des trois faudra-t-il assigner?

Je le demande, qui pourrait hésiter, s'il est homme, et s'il entend la question?

L'homme est surtout lui-même, quand il *pense*! quand il fait acte de *raison*!

Encore est-il qu'il peut faire acte de raison, à divers titres, ou en appliquant sa faculté de penser à divers objets, sous l'aspect de diverses sciences. Il peut vaquer à l'étude ou à la considération des êtres matériels qui l'entourent, pour connaître le seul jeu de leurs rapports accidentels ou superficiels et qui n'intéressent directement que sa vie animale, corporelle. Il peut les étudier aussi, sous un aspect plus élevé et pour les classer selon leurs propriétés plus intimes ou plus profondes, qui ne dépasseront pourtant pas le cadre ou l'horizon d'une science purement expérimentale; joignant, du reste, à cette étude plus scientifique, un souci très spécial d'utiliser, en vue de l'agrément de sa vie de relation

avec les autres hommes, toutes les ressources qu'une connaissance plus parfaite du monde de la nature apportera au développement des arts ou de l'industrie. Il peut, enfin et surtout, appliquer sa raison à l'étude des êtres qui l'entourent, pour les connaître au plus profond de leur nature; pour saisir les rapports essentiels qui commandent leurs divers règnes; pour savoir les derniers pourquoi, capables de satisfaire sa raison, quand elle scrute ces divers êtres et qu'elle s'interroge elle-même sur ce qu'ils sont, sur leur origine première, sur leur destin suprême. C'est alors qu'il fait, par excellence, acte de raison ou de pensée. Cet acte est l'acte de la contemplation, au sens parfait, au sens pur et simple de ce beau mot, traduisant ce qu'il y a de plus élevé, de plus transcendant, parmi toutes les perfections de l'être humain. Il dit, en effet, son acte le plus haut, portant sur son objet le plus excellent. Et, dès lors, il faut, de toute nécessité, que cet acte soit cela même qui constitue sa fin.

Oui, vraiment, l'homme est fait pour vaquer à cet acte suprême qui est l'achèvement, le couronnement de tout lui-même, dans l'ordre de la perfection : la contemplation. Contempler, voir, des yeux de son intelligence, la raison suprême de toutes choses, se répondre à lui-même, au plus intime de sa pensée, à toutes les questions qui peuvent se poser devant le regard de sa raison, ne plus connaître de secret ou de mystère, avoir tout à nu, tout à découvert, dans la pleine lumière intellectuelle, et jouir du repos de son intelligence dans cette pleine et parfaite possession de la Vérité, son bien souverain, c'est là le tout de l'homme. S'il n'a point ce tout, quelque bien qu'il possède, il n'est point parfait, il n'est pas à son terme, il n'a point atteint sa fin. Si, au contraire, il a ce tout, ce couronnement de lui-même, il est à son terme, il est achevé, fini dans sa perfection. Il n'a plus rien à attendre. Il a réalisé la fin de son être.

Et parce que, nous l'avons vu dans notre étude de l'ordre des choses, c'est au philosophe, au sage, qu'il appartient de

scruter ainsi, dans son dernier fond, pour remonter jusqu'à sa cause suprême, tout le domaine de l'être, c'est donc dans l'acte même qui spécifie le philosophe, le sage, que consistera proprement la fin dernière ou suprême de l'être humain. C'est à cet acte qu'il devra tout ordonner dans l'économie de son agir moral.

II

LA DISCIPLINE MORALE

Nous avons précisé l'objet de cette partie de la science morale qui est appelée l'Éthique : c'est, proprement, l'ordre à établir dans l'agir moral humain, à considérer l'individu humain pour lui-même.

Ce qui se présentait à nous dès l'abord, dans cette étude, c'était la question de la fin de l'individu humain dans ses actions. Pour déterminer cette fin, il n'y avait pas d'autre méthode que de considérer la nature même de l'être humain et sa place dans la hiérarchie des êtres.

Sa fin ne peut être que sa perfection ; et sa fin dernière ou suprême, qui commandera toutes les autres fins subalternes, sera nécessairement sa perfection suprême, qui achèvera ou couronnera toutes ses autres perfections.

Dès là qu'il s'agissait de perfection dernière et suprême, il devenait manifeste que ce n'était point dans l'ordre purement statique ou de l'*être* que nous devions la chercher; mais dans l'ordre dynamique ou de l'*agir*, de l'action : car l'action ou l'agir est une perfection qui se surajoute à l'être et le complète ou le couronne. Tout être qui est, en effet, est pour son action ; il est pour agir : son agir est la fin de son être.

Mais, parmi les divers aspects, ou les diverses modalités, disons même les divers degrés, que nous savons se trouver dans l'action ou l'agir de l'être humain, nous ne pouvions

assigner comme fin dernière de l'individu humain le degré infime ou l'un des degrés inférieurs de cette action ou de cet agir. Ce n'est pas dans la sphère de sa vie végétative, ni, non plus, dans sa vie sensitive, que nous devons chercher la perfection ou la fin suprême et dernière de l'individu humain. C'est dans la sphère ou le domaine de sa vie pensante, de sa vie intellectuelle, de sa vie de raison. Et, même dans cette sphère ou ce domaine, c'est dans la zone la plus élevée que nous devions monter pour trouver la fin dernière que nous cherchions : dans la zone de la philosophie ou de la sagesse. Là nous trouvions cet acte suprême qui s'appelle du nom par excellence de la contemplation : la contemplation des choses divines, ou de l'ordre des choses en dépendance de la cause divine et suprême qui est Dieu.

Réaliser cet acte selon le plus haut degré de perfection qui puisse être le sien, — voilà pour l'être humain, pour l'individu humain, sa perfection suprême, sa fin dernière, en laquelle seule il trouvera le repos, le bonheur définitif.

Oui ; — mais comment réaliser *cet acte*? L'homme le porte-t-il en lui-même, du seul fait qu'il existe? ou, au contraire, est-il, dans sa nature, sinon une opposition directe et foncière, du moins des difficultés ou des obstacles qui peuvent en empêcher ou en troubler la réalisation ?

J'entends non pas seulement la réalisation idéale et parfaite, qui pourra n'être jamais que l'apanage ou le privilège d'une élite, — comme, sans doute, plusieurs pourraient en faire l'objection — ; mais même cette réalisation rudimentaire, ou initiale, et imparfaite, qui doit pouvoir convenir à tout être humain pris en particulier. Dès là, en effet, que nous affirmons, — et nous avons vu que l'étude même de notre nature nous y contraignait, — que la fin dernière ou suprême de l'homme est dans cet *acte de la sagesse sur l'ordre des choses en ce qu'il a de dernier ou de suprême et de plus profond*, c'est-à-dire *voyant tout l'ordre des choses en dépendance de la Cause dernière et suprême, qui est Dieu*, — il faut bien, sous peine d'accuser d'insuffisance notre nature

elle-même, que chaque individu humain puisse réaliser cet acte, bien que tous n'aient pas dans leur nature individuelle de le réaliser avec la même perfection.

Et nous voici en présence de la question la plus passionnante et aussi la plus actuelle dans cette science de l'Éthique abordée par nous. C'est la question de la *discipline morale*. Faut-il à l'être humain, comme tel, une discipline? Cette discipline, comment devons-nous la concevoir, l'ordonner?

Très intentionnellement j'ai dit que cette question était la plus passionnante et aussi la plus actuelle. Elle est, sans doute, depuis toujours; et toujours elle a été d'une importance extrême. Mais c'est elle qui se trouve à l'origine même de ce qu'on appelle les temps nouveaux, l'ère nouvelle, entendant ces mots dans leur acception laïque et au sens où l'ère nouvelle date des temps de la Révolution.

Le père de ces temps nouveaux a fait, de la question que nous abordons en ce moment, le point central, j'allais dire le *tout de son étrange* vie d'apôtre. Oui vraiment il n'est pas téméraire d'affirmer que Jean-Jacques Rousseau tient tout entier dans cette question de la discipline morale, ou, comme il dirait lui-même, en fixant un de ses aspects essentiels, *l'éducation*. Et c'est elle, cette question de l'éducation ou de la discipline à établir pour l'être humain comme tel, posée et résolue dans le sens où l'avait posée et résolue Jean-Jacques Rousseau, qui commande tout dans la société laïque du monde entier à l'heure actuelle.

Or, personne n'ignore comment cette question fut posée et résolue par l'auteur de l'*Émile*. Il s'en est expliqué nettement lui-même, en essayant de se justifier contre les critiques ou les condamnations dont il était l'objet. C'est donc par lui-même que nous sommes fixés de la manière la plus certaine et la plus authentique sur le sens de sa pensée. — Dans sa réponse à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, qui avait publié un mandement contre l'*Émile*, à la date du 20 août 1762, il déclarait expressément : « Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné

dans tous mes écrits, et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain; et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits;... et j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont ». Or, ce qui altère ainsi l'homme, et, de bon qu'il était naturellement ou en naissant, le fait devenir ce que nous le voyons, c'est précisément la *discipline* à laquelle on le soumet; c'est l'éducation qu'on lui donne; ce sont les gouvernements eux-mêmes qui font les maux auxquels on prétend remédier par eux. Il est impossible d'avoir jamais ni de bonnes lois ni des gouvernements équitables; il faut chercher le vrai moyen de prévenir, sans gouvernements et sans lois, tous ces maux dont on se plaint.

On a voulu conclure de là que pour l'auteur de l'*Émile* il fallait rejeter toute discipline morale et toute éducation, et laisser l'homme à lui-même, à lui seul. La proposition n'est vraie qu'à moitié, ou en un sens. L'auteur de l'*Émile* ne rejette pas toute éducation ou toute discipline; puisque, au contraire, il a pour unique but d'en proposer une nouvelle, qui sera, d'après lui, le remède à tout mal parmi les hommes. Ce qu'il rejette, c'est ce qu'il appelle l'éducation *positive*, qui était l'unique éducation donnée jusqu'à lui; notamment l'éducation telle qu'on la donne dans les milieux de l'Église catholique. Et ce qu'il propose, c'est ce qu'il appelle l'éducation *négative*, qui « ne donne pas les vertus, mais prévient les vices »; qui « n'apprend pas la vérité, mais préserve de l'erreur »; — qui « dispose l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il est en état de l'entendre, et au bien quand il est en état de l'aimer »; — sans le mettre jamais auparavant en présence d'une vérité (qui d'ailleurs est si difficile à marquer) et d'un bien (qui est toujours très relatif, puisqu'il dépend de l'épanouissement du sujet lui-même).

Nous reviendrons sur cette éducation à la Rousseau. Arrêtons-nous, pour l'heure, sur ce qu'il appelle lui-même son principe fondamental : — que « l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre »; qu'« il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain » ; que « les premiers mouvements de la nature sont toujours droits ».

Ces affirmations de l'auteur de l'*Émile* étaient un des points — le premier et, en un sens, le plus essentiel — que l'archevêque de Paris lui reprochait et condamnait dans son livre.

Et, pour le condamner, l'archevêque en appelait au dogme catholique du péché originel.

C'était porter la question sur le terrain de la foi et de la théologie. L'archevêque en avait le droit et le devoir, puisqu'il adressait son mandement, non pas à l'auteur lui-même, mais à ses fidèles de l'Église catholique. D'ailleurs Jean-Jacques Rousseau, dans sa réponse, essaye de se justifier, même de ce point de vue, se déclarant, comme protestant, sensible à un argument de cette nature. Hâtons-nous d'ajouter qu'il se montra assez piètre *théologien*. Par contre, du point de vue philosophique, sa réponse était loin d'être à dédaigner; bien qu'elle ne lui donnât pas le droit de conclure dans le sens du principe formulé par lui.

Je voudrais, d'un mot, sur ce terrain même de la philosophie, où nous entendons, pour le moment, délibérément nous renfermer, montrer le point de départ de toute l'erreur qui empoisonne, depuis, le genre humain dans son concept laïque et dans sa pratique de la discipline morale ou de l'éducation, en vue du perfectionnement dernier de l'être humain.

L'explication que nous allons donner, Rousseau l'a entrevue; il l'a formulée en partie, dans cette réponse à l'archevêque de Paris; et les termes dont il use m'ont fait tressaillir, quand je les ai lus : tant ils étaient à propos et de nature à porter la pleine lumière en cette grave question d'où tout dépend pour l'homme.

« L'homme, déclare-t-il, n'est pas un être simple; il est composé de deux substances. Cela prouvé, l'amour de soi n'est pas une passion simple; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme. Ce dernier amour, développé et rendu actif, porte le nom de conscience ».

Il faut le reconnaître, ces prémisses étaient toutes de lumière. — Elles sont la traduction quasi littérale d'une réponse de saint Thomas, dans sa *Somme Théologique*, 1-2, q. 71, art. 2, ad 3, qui n'est, elle-même, que la mise en relief d'un point de doctrine de philosophie aristotélicienne.

Comment donc d'un si bon principe Rousseau a-t-il pu tirer une conclusion si pernicieuse, qui devait, en effet, tout perdre?

Il en a conclu que l'homme était naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; — que cependant il pouvait être altéré dans cette bonté naturelle, en raison de la double substance qui était en lui; — et qu'il l'était par l'éducation ou la discipline, qui voulait lui donner trop tôt, et du dehors, la vérité et la vertu; — alors qu'il fallait, au contraire, commencer par le perfectionner dans son corps, dans ses sens, dans ses organes, et lui laisser, en quelque sorte, à lui-même, de venir à la vérité et à la vertu, auxquelles il viendrait, en effet, de lui-même, et tout naturellement à l'âge voulu, pourvu qu'on le laissât ainsi à lui-même, sans les lui imposer du dehors ou par l'éducation.

La conclusion à tirer, au contraire, saint Thomas l'avait formulée et mise en pleine lumière, expliquant, du reste, le fait douloureux, constaté par l'expérience, que malgré tous les secours de nature, d'éducation et de grâce, c'est la plus grande partie des hommes qui va au vice et non à la vertu; d'où il semblerait que le vice est conforme à la nature et que la vertu lui est contraire, puisque partout ailleurs, dans les êtres qui nous entourent, ce qui est conforme à la nature est dans le plus grand nombre, et ce qui lui est opposé

ou contraire est l'exception et a quelque chose de monstrueux.

C'est que précisément, chez nous, et chez nous seuls, se trouvent comme deux natures opposées dans notre unique nature humaine : l'une, allant aux choses corporelles ; l'autre, aux choses spirituelles. Or, la première est celle qui entre tout d'abord en jeu ; l'autre ne venant en exercice que vers l'âge de 7 ans ; — et, de plus, la première demeure toujours en contact immédiat avec les réalités sensibles dont elle a l'intuition, tandis que l'autre ne peut jamais saisir, naturellement, les êtres spirituels et surtout l'Être souverain, que par voie de raisonnement. — Comme, de par ailleurs, tous sont aisément à l'aise dans les choses du début, tandis que pour atteindre les choses de la fin il faut poursuivre son effort jusque-là, ce qui n'est le propre que des meilleurs, il s'ensuit que beaucoup, le très grand nombre même, s'arrêtent aux choses des sens.

Si donc nous voulons obtenir un moindre mal, dans cet ordre, il faudra que les meilleurs se mettent au service du grand nombre, et que, par une discipline adaptée, ils les conduisent, si possible, jusqu'au terme, qui est le repos de l'âme dans les choses spirituelles, et non dans les choses corporelles.

Cela sera vrai pour la généralité des êtres humains, même adultes. Combien plus pour l'enfant ! Ici, sans exception, il faudra que l'on s'occupe de cet enfant, au physique et au moral, plus encore au moral qu'au physique, et qu'on l'entoure de toutes les sauvegardes pour l'amener à dompter ou à dominer ses sens, afin d'établir en lui la règne de la raison dans le domaine de la vérité et de la vertu.

Le plus grand service à lui rendre sera de lui faire prendre comme des commencements de bonnes habitudes morales, avant même qu'il ait l'usage de la raison ou qu'il soit lui-même un agent moral responsable ; qu'on sème dans son esprit, par mode de leçons apprises, bien que non encore comprises, tous les germes de vérité qui écloront ensuite,

d'eux-mêmes, en lui, à mesure que sa raison pourra en prendre conscience.

D'un mot, l'être humain, surtout à son début, doit être *enseigné* et *formé*. Avant qu'il soit à même de *comprendre*, il faut qu'il soit considéré comme devant *apprendre*.

Et voilà tout l'abîme qui sépare le monde nouveau Rousseauien, du monde ancien humain et classique.

Aristote avait dit, en parlant de tout disciple : *Il faut d'abord qu'il croie.*

L'homme est un être *social* et *disciplinable*. Tout seul et livré à lui-même, il suivra ses sens, et son esprit restera comme enseveli dans la chair. Prétendre tout mieux sauvegarder, en attendant, pour lui livrer la vérité et la vertu, qu'il puisse tout comprendre et tout aimer, dans cet ordre, de lui-même, sans qu'on l'y amène *positivement*, par une discipline adaptée, c'est vouer le genre humain aux pires déceptions.

L'expérience est là. Si l'homme civilisé était méchant, l'homme élevé à la Rousseau a donné sa mesure, depuis la Révolution, et la donne tous les jours, dans le genre humain devenu ingouvernable.

Ainsi, en pleine clarté, nous le voyons. A la question posée, s'il faut une discipline, pour l'individu humain, dans son agir moral, en vue de sa perfection à réaliser, la réponse ne saurait être douteuse. Et non seulement il faut une discipline; cette discipline existe depuis toujours parmi les hommes. Elle est, on peut le dire, traditionnelle dans le genre humain. Elle consiste à traiter l'individu humain, non point comme un être qui va de lui-même à ce qui est sa perfection, qu'il n'y a, pour ainsi dire, qu'à favoriser dans son épanouissement de nature : s'occupant, d'abord, et exclusivement, de son épanouissement physique; et remettant à bien plus tard, à un âge relativement avancé, tout ce qui serait d'ordre proprement moral ou intellectuel ou surtout religieux, à prendre même la religion selon qu'elle relève de la seule raison philosophique.

Une telle conception de la discipline, telle qu'a voulu l'inaugurer Jean-Jacques Rousseau, ne répond pas aux véritables exigences de la nature humaine.

Même sans recourir aux données de la foi touchant les ruines causées dans notre nature par le péché originel, à ne considérer cette nature qu'en elle-même et selon ses données essentielles, si nous n'avons pas à parler de perversité originelle, il demeure, comme nul ne saurait le nier, et Rousseau, nous l'avons entendu, le proclame lui-même, que la nature humaine porte en elle une *dualité* dont nous disons qu'elle exige, de toute nécessité, les soins les plus attentifs, les plus vigilants, les plus prévenants, pour que l'individu humain ne risque pas, à chaque instant, de tout compromettre et de tout perdre, dans l'ordre de sa perfection à acquérir ou de sa fin à atteindre, en versant dans ce qu'il y a de *sensible*, en lui, au préjudice de ce qu'il doit y avoir de *raisonnable*. En tout individu humain, mais surtout dans l'enfant, le côté ou la partie sensible tend à tout absorber à son profit; alors qu'il faut que cette partie demeure toujours subordonnée et ordonnée en fonction de la partie rationnelle. Elle n'est ainsi ordonnée que parmi les meilleurs.

Ces privilégiés, dans la mesure même où ils auront pu faire régner l'ordre en eux-mêmes, se devront et devront aux autres de veiller à ce que ceux qui vivront dans le rayonnement de leur action ne se laissent pas emporter aux entraînements de la partie sensible. Ils devront veiller sur eux, notamment au début de leur vie morale et dès leur plus tendre enfance, pour prévenir et empêcher l'usurpation des sens, pliant les sens et les habituant à céder à la raison ou à ne s'épanouir que dans le sens de la raison, sinon *vue*, du moins *crue* en ceux qui leur sont supérieurs d'âge, de condition, d'autorité.

Il en est ainsi pour les habitudes ou les commencements d'habitudes à acquérir dans l'ordre moral, en ce qui touche aux premières manifestations de la partie sensible.

Combien plus faudra-t-il qu'il en soit ainsi pour le premier

acte de contemplation ou de sagesse, quand l'individu humain *devra* produire cet acte, à l'âge même où la raison s'éveille et où doit se faire l'orientation de l'être humain vers sa fin dernière, vers ce qui commandera toute sa vie! N'est-il pas de toute évidence que jamais l'être humain ne sera trop aidé dans ce premier choix? Que penser, dès lors, de la théorie de Rousseau voulant qu'on s'abstienne de jamais prononcer, devant l'enfant, une parole ayant trait aux choses de Dieu ou pouvant évoquer une vérité quelconque se rapportant aux réalités suprasensibles? C'est là un des points auxquels il tient le plus dans l'énoncé de son éducation négative. Aussi bien est-ce un des points les plus pernicieux parmi tous les points de doctrine que nous devons au funeste sophiste. Il ne devrait rien falloir de plus pour détourner toute raison saine d'un tel système d'éducation et la fixer dans le choix de la vraie discipline morale qui fut toujours celle du genre humain.

III

L'ÉDUCATION MORALE

L'ordre des choses qui constituent l'univers au milieu duquel nous sommes nous-mêmes et dont nous formons l'une des trois grandes parties essentielles, vu à la lumière de la saine raison, nous a dicté cette première règle de l'agir moral humain, que l'individu humain ne peut trouver sa fin dernière ou sa perfection suprême que dans l'*acte de la sagesse*, c'est-à-dire dans l'acte de sa raison se reposant dans la contemplation de l'ordre des choses — vu dans ses causes les plus profondes ou en dépendance de la cause première et suprême qui est Dieu.

Cet acte de sagesse, parce qu'il est la fin dernière de l'homme, commandera tout dans le domaine de son agir moral. L'acte de l'individu humain ne sera bon que dans la mesure où il s'harmonisera avec cet acte de la sagesse ; s'il s'y opposait, ou s'il manquait d'harmonie avec lui, à quelque titre que ce pût être, il serait mauvais.

D'autre part, nous l'avons vu dans notre dernière conférence, cet acte de la sagesse n'est pas de soi inné dans l'individu humain. L'individu humain, quand il vient au monde, n'a rien de cet acte de la sagesse. La faculté même ou les facultés destinées à le produire, si elles existent en lui radicalement, s'y trouvent en sommeil. Elles ne s'éveilleront qu'après un laps de temps plus ou moins long, mais qui comprend d'ordinaire un nombre déterminé d'années. Jus-

que-là, l'individu humain ne vivra que d'une vie végétative ou sensitive. Encore est-il que cette double vie, chez lui, qui devra se continuer toujours, même quand sa raison sera sortie de son sommeil, peut influer grandement, sur la vie de la raison quand elle s'éveillera, pour faciliter ou non, à cette dernière, son acte suprême de la sagesse, qui devra, tout de suite, cependant, se produire. Car ce sera à se fixer une fin, sa fin dernière, que devra consister le premier acte conscient de la raison à son éveil.

N'est-il pas de toute évidence que, la nature de l'être humain étant celle que nous venons de dire, il faut que l'individu humain, dès son apparition parmi les hommes — et, en quelque manière, avant même sa venue, par la préparation de ceux qui doivent l'amener au monde, — se trouve entouré de précautions et de sauvegardes qui écartent de lui, le plus qu'il sera possible, tout ce qui pourrait compromettre l'épanouissement parfait de sa raison; et de sages dispositions qui facilitent, au contraire, de la manière la plus appropriée et la plus excellente, cet épanouissement parfait?

C'est toute l'économie de la discipline.

Le premier aspect de cette discipline, et le plus important, sera celui de l'éducation.

Il va faire l'objet de notre présente étude.

Que devons-nous entendre par l'éducation au sens formel de ce mot? et que comprend l'éducation ainsi entendue?

L'éducation, au sens strict de ce mot, n'est pas autre chose que la formation morale de l'individu humain. Elle comprend tout ce qui est du domaine de la vertu.

Quand nous parlons de la formation morale de l'individu humain, nous la distinguons de sa formation intellectuelle, que nous considérerons plus tard. Et quand nous parlons du domaine de la vertu, au sens pur et simple, nous le distinguons aussi du domaine de la science.

Qu'est-ce donc qui appartiendra à la formation morale de l'individu humain, et qu'est-ce qui constituera le domaine

de la vertu où l'éducation aura pour office de l'établir?

Parler de morale et de vertu, c'est parler de choses qui tiennent essentiellement à la partie affective de l'être humain. Et donc parler de formation morale ou d'exercice à la vertu, pour l'être humain, c'est parler de ce qui habitue l'être humain à régler tous ses mouvements affectifs et ce qui en dépend dans ses actes, même ceux d'apparence insignifiante ou secondaire, en fonction de l'acte suprême de la sagesse qui doit tout commander chez lui.

Or, dans l'individu humain, nous trouvons une double partie affective : la partie affective sensible; et la partie affective intellectuelle, qui n'est autre que la volonté. Cette dernière n'existera mise en acte ou en fonction, qu'après l'éveil de la raison dans l'individu humain. Jusque-là, il n'y a, dans l'enfant, que la partie affective sensible. Mais, dans l'enfant, cette partie affective sensible, bien qu'elle soit la seule en acte, ne doit pourtant pas être traitée comme si elle était isolée en lui. Elle doit être traitée, même dans l'enfant, en fonction de la partie affective intellectuelle, qui sommeille encore, mais qui est cependant en lui et qui fait que l'enfant, à la différence du petit animal, est une personne humaine, non un simple animal. Il ne faudra donc pas que les mouvements affectifs sensibles soient laissés à eux-mêmes, comme ils le sont dans l'animal sans raison. Il faut que ceux à qui incombe le soin de l'éducation de l'enfant, le portent en quelque sorte *dans le sein de leur raison*, la formule est de saint Thomas (2-2, q. 10, a. 12), et qu'ils dirigent ses mouvements affectifs sensibles selon que ces mouvements doivent être ceux d'une personne humaine et non ceux d'un animal sans raison. Tout cela qui regarde l'ensemble des passions ou des mouvements de la partie affective sensible devra être ordonné pour assurer l'empire de la raison et faciliter son règne quand elle s'éveillera. Avec un soin jaloux, on devra surveiller les moindres manifestations d'amour, de désir, de joie, de haine, de dégoût, de tristesse; d'audace, de crainte, de désespérance, de colère; de toutes leurs ramifications ou dépendances :

non pour le ruiner ou le compromettre ; mais pour le régler et l'harmoniser selon qu'il convient à la perfection de l'être humain, même à cet âge.

Et il se trouve précisément que parmi les vertus morales, il en est deux — la tempérance et la force — qui ont leur siège dans la partie affective sensible ; et dont le rôle ou l'objet est d'établir et de fixer cette harmonie entre l'appétit concupiscible ou de convoitise et l'appétit irascible, et la partie affective supérieure qu'est la volonté. L'enfant lui-même ne peut pas établir cette harmonie, puisqu'il n'a pas l'usage de sa raison ; et, à ce titre, les vertus de force et de tempérance ne peuvent pas, au sens propre, se trouver en lui ; mais ceux dont la raison veille sur lui peuvent et doivent suppléer à celle de l'enfant et habituer en quelque manière ou commencer d'habituer les facultés affectives sensibles de l'enfant à se plier à la partie affective supérieure. Il faut déposer ou cultiver les *germes* de vertu de tempérance et de force dans le cœur de l'enfant, pour que ces germes s'épanouissent ensuite *en fruits de raison,* que rien ne pourra ni gâter ni corrompre. A plus forte raison, *dès que l'enfant s'éveille au sens moral,* il faudra que ceux dont la raison est plus forte, dont la vie morale est plus exercée, plus affermie, en raison même de l'âge, de l'expérience, de la pratique de ces vertus, soient attentifs à ce que l'enfant, dans tous ses actes, désormais conscients, n'ait rien que de conforme à l'esprit et à la norme de ces vertus de force et de tempérance, avec toutes leurs annexes.

Dans l'ordre de la tempérance et des vertus qui se rattachent à elle, viendra d'abord la formation de l'enfant, de l'adolescent, du jeune homme, de l'être humain comme tel, en ce qui touche à ces mouvements affectifs sensibles se manifestant dans les mouvements, les gestes, les paroles, la voix, la tenue, l'attitude, le maintien. Et l'expérience apprend combien toutes ces manifestations ont à être surveillées dans l'enfant, pour les modeler selon que la raison le demande, même à cet âge, et à mesure que l'enfant, petit

garçon ou petite fille, se développe ensuite et grandit.

La surveillance et l'ordination des mouvements affectifs dans ces premières manifestations n'est pourtant qu'un commencement dans cette grande œuvre de l'éducation et de la formation morale. Elle s'impose à un titre nouveau, quand il s'agit de manifestations plus importantes encore : tels, par exemple, dans l'enfant, les mouvements de colère et la tendance immédiate à frapper, à se venger, à dominer en tout. Quels soins ne faudra-t-il pas pour l'initier à la clémence, à la mansuétude, à la douceur, à l'humilité !

Mais, nous l'avons dit, ces vertus ne sont encore que des approches, par rapport à la tempérance. La tempérance elle-même portera directement *sur la modération, conformément à ce que la raison exige, des mouvements affectifs sensibles qui ont pour objet les plaisirs intéressant plus particulièrement le sens du toucher dans les actes nécessaires à la conservation de la vie corporelle*. Ces plaisirs sont ceux de la table et du mariage. L'attrait aux choses de la table ne sera pas le même dans l'enfant et l'être humain vivant de sa pleine vie humaine. Mais, sous forme de gourmandise, et même d'avidité indue, quelle pente irrésistible et universelle ne constaterait-on pas dans l'enfant lui-même ! Quant aux choses du mariage, à mesure que l'enfant grandira, comme il faudra veiller sur les premières manifestations des mouvements affectifs et de tout ce qui s'y rattache !

A la vigilance qui aura pour objet la tempérance et les vertus qui en dépendent, devra se joindre ensuite la vigilance qui aura pour objet les mouvements de la partie affective sensible et leurs manifestations dans l'ordre de la vertu de force et de ses dépendances. Bien que moins fréquentes et moins universelles ou impétueuses, ces manifestations jouent un grand rôle déjà dans la vie de l'enfant. L'enfant est, d'ordinaire, le contraire de la persévérance, de la constance. Il faudra veiller à la sauvegarde de ces vertus, à leur éclosion, à leur perfectionnement. Veiller aussi à développer les beaux germes de magnanimité et de magnificence, qui

prépareront, pour plus tard, des âmes vraiment grandes, se portant comme d'elles-mêmes, à tout ce qui est grand, beau, magnifique, dans la pratique de la vertu.

Que dire du soin à préparer des âmes fortes, qu'aucun péril, aucun sacrifice, non pas même celui de la vie, si le bien commun demande ce sacrifice, ne découragera jamais ; et qui sauront, en cas de lutte extrême pour la défense de ce bien commun, *tenir* jusqu'au bout, faudrait-il continuer cet effort héroïque pendant des mois et des années? En toute vérité, où serions-nous aujourd'hui, et qu'en serait-il de nous, si notre pays de France n'avait compté de ces âmes fortes par légions innombrables?

Former l'âme de l'enfant dans le sens de ces premières vertus de tempérance et de force, n'est encore qu'un acheminement, une préparation, ou si l'on le veut, un commencement, dans ce noble travail de sa formation morale et de son application à l'exercice, à la pratique de la vertu.

Une autre vertu s'impose encore, la plus grande, la plus noble, la plus essentielle, dans l'ordre de la vie humaine, à considérer cette vie du seul point de vue de la raison.

C'est la vertu de justice.

Il n'en est pas dont le nom soit plus universellement évoqué et proclamé parmi les êtres humains. Et c'est elle, en effet, qui rend possible d'abord et qui perfectionne ensuite, dans tous les ordres de leurs rapports entre eux, la vie de société parmi les humains. Sans la justice, aucune société humaine ne serait possible. L'homme serait à l'homme pire que la bête sauvage la plus nuisible ; car, s'il est injuste, il a le triste privilège de mettre au service de son injustice toutes les ressources de sa raison dévoyée : *peior est bestia.*

Mais la justice, est-elle donc chose naturelle à l'homme et qui ne lui coûte aucun effort, ou qu'il pratiquera toujours de lui-même et comme nécessairement, si on le laisse à lui-même, — comme le prétend Rousseau?

La justice a pour objet l'être ou le bien d'autrui, — à ne jamais léser, ou à rétablir dans son intégrité, si, de notre

part, une atteinte quelconque y avait été portée indûment.

L'être et le bien d'autrui! Ah! si nous n'étions pas avec lui en contact de tous les jours et de tous les instants; ou si son bien était aussi le nôtre : rien ne serait plus facile que d'en assurer le respect et la sauvegarde. — Mais, dans ce contact de tous les jours, de tous les instants, et quand il s'agit des biens de ce monde, des biens sensibles ou temporels, dont la nature est de ne pouvoir être possédés par l'un qu'à la condition que les autres en seront exclus, ces biens, que notre vie humaine, pour son épanouissement parfait, demande en quelque sorte et exige; — comment justifier, parmi les hommes, le fait de leur distribution si inégale? comment assurer le respect de cette distribution? — Quel sens de la justice ne faudra-t-il pas, dans l'être humain, quel qu'il soit, pour que la répartition soit faite équitablement quand il faut qu'elle se fasse, et pour la maintenir, la sauvegarder quand elle existe? Justice commutative; justice distributive; justice légale ou générale, n'ayant en vue que le bien commun et l'intérêt général. Quel champ d'action pour la pratique de la vertu; et que ne faudra-t-il pas de vigilance ou de maîtrise en ceux qui doivent y préparer, y habituer en toutes choses l'âme de l'enfant, de l'adolescent, du jeune homme, de l'être humain?

Pourtant, ce n'est pas tout! Cette vertu de justice n'est que la justice au sens strict, qui acquitte en toute rigueur une raison de dette rigoureuse.

La perfection des rapports des hommes entre eux demande qu'on aille à acquitter ce que l'on pourrait appeler les dettes de pure honnêteté sociale. Pour être moins rigoureusement dues, elles n'en sont pas moins dignes de louange. Et ici viennent les admirables vertus de gratitude, de vérité, d'amitié, de générosité ou de libéralité, d'une importance qu'on ne saurait assez reconnaître dans la formation morale de l'individu humain.

Un autre aspect, plus important encore, est celui des dépendances de la vertu de justice, où la dette est trop

grande *pour qu'elle puisse être jamais acquittée*. Ces autres vertus sont commandées par le respect et les égards que motive toute raison d'excellence parmi les hommes : dignité, fonction, vertu, talent, situation, fortune, naissance. Et on a la vertu d'observance, directement opposée aux sottes prétentions et aux basses jalousies du nivellement démocratique.

Le respect dû à l'autorité constituée amène le service toujours si noble d'une obéissance qui sait voir Dieu en tout supérieur légitime.

Pour reconnaître le bienfait de la vie, de l'éducation, de l'instruction, de la société humaine, se présente la vertu de piété qui réunit dans un même culte la patrie et les parents : vertu si belle qu'elle touche déjà même par son nom à la vertu divine de la religion. C'est, en effet, par la religion, que l'homme rend à Dieu, auteur de toutes choses, ce qui lui est dû en raison de son excellence et de ce que nous tenons de Lui. Par elle, l'homme atteint au plus haut sommet de sa vie morale, dans l'ordre naturel. Et, au cours de la vie présente, ce sommet constitue sa perfection dernière. C'est là, pour lui, présentement, l'acte de sagesse et de contemplation qui lui permet de réaliser sa fin en ce qu'elle a de plus excellent.

Dès lors, ne faudra-t-il pas qu'au premier moment où l'âme de l'enfant s'éveille, on lui parle de Dieu, de son père et de sa mère, de sa patrie, de ses semblables : même à ne considérer que le seul point de vue de l'éducation, sans considérer encore ce qui sera sa formation intellectuelle? Faudra-t-il attendre qu'il les découvre, par sa seule raison, alors que son égoïsme renfermé le portera à ne plus voir en eux que des ennemis, des trouble-fêtes, des gêneurs qui l'empêchent de jouir au gré de ses passions?

Le seul énoncé du programme de vie morale qui doit être celui de tout individu humain, et qu'il doit commencer à réaliser, selon le degré de perfection qui sera possible pour lui, dès le premier instant de son éveil moral, n'est-il pas

la condamnation absolue du système d'éducation négative inauguré par Rousseau? Pense-t-on qu'il y aura toujours trop de secours pour l'enfant à l'effet de l'amener à ordonner sa vie selon que le demande la dignité royale de sa nature? N'est-il pas manifeste que l'éducation la plus attentive et la plus prévenante ne sera jamais trop à recommander et à promouvoir, surtout de la part des parents, chargés par la nature elle-même, nous le dirons bientôt, de former, dans le sens de la perfection morale, l'âme de leur enfant?

Nous trouvons, dans la plus belle page de notre histoire, un magnifique exemple de ce que doit être, même au degré le plus infime de la hiérarchie sociale, le rôle et la méthode de la vraie éducation. Aux juges qui l'interrogeaient, Jeanne d'Arc, humble fille des champs, répondait qu'elle ne savait ni A ni B, ce qui revenait à affirmer qu'elle n'avait reçu aucune formation littéraire. Mais, dans l'ordre de l'éducation morale, elle savait quelque chose! Et ce qu'elle savait, elle disait l'avoir appris de sa mère. C'était le *Pater*, l'*Ave* et le *Credo*. Il n'en avait point fallu davantage pour faire de cette enfant l'héroïne de pureté, de loyauté, de générosité, d'amour de ses semblables, de ses parents, de sa Patrie, de Dieu, qui laisse dans une sorte de stupeur toute raison humaine amenée à contempler le spectacle de sa vie.

IV

LA CULTURE

La formation morale de l'individu humain est ordonnée à le mettre à même de produire l'acte de sagesse ou de contemplation qui doit constituer sa fin dernière; à tout le moins, elle a pour but d'écarter les obstacles qui empêcheraient cet acte. Mais en marquant, à grands traits, dans notre dernière étude, les cadres essentiels de cette formation morale, ou l'économie des vertus qui en sont l'objet, nous avons vu que cette économie avait pour couronnement — dans l'ordre de la philosophie — cet acte même de la sagesse. Dès son premier acte conscient, l'individu humain est tenu de le faire, sous peine de manquer à son devoir le plus sacré. Toutefois, il n'est tenu de le faire que sous la forme ou avec le degré de perfection dont il est capable dans les conditions qui sont les siennes, quand il arrive ainsi à l'éveil du sens moral.

Cet acte de la sagesse, impliquant l'hommage rendu à la Cause suprême de tout ce qui est, devra se continuer durant tout le cours de la vie de l'individu humain. Et si le mode initial, quelque imparfait qu'il soit, peut suffire quand les conditions de l'individu humain ne lui permettent pas de le réaliser d'une manière plus parfaite, l'ordre demande qu'à mesure que ces conditions de l'individu humain pourront se perfectionner, son acte de sagesse devienne aussi de plus en plus parfait. — C'est, nous aurons à le dire, par toutes les

ressources de la société et de la culture, que ces conditions de l'individu humain, et, par suite, son acte de sagesse, pourront se perfectionner. Là viendra le rôle, essentiel entre tous, de la formation intellectuelle, ou des sciences et des arts, dans le perfectionnement de l'être humain.

Mais, avant de considérer ce grand sujet en lui-même, une question se pose à nous, qui doit compléter ce que nous avons dit jusqu'ici et préparer ou justifier tout ce que nous aurons à dire dans la suite de notre étude morale.

Nous avons parlé de la fin dernière de l'être humain. Nous avons dit qu'elle consistait dans l'acte de sagesse. Et pour préparer ou faciliter cet acte, nous en avons appelé à toute l'économie des vertus morales, ayant du reste, elle-même, à son sommet cet acte de la sagesse que nous disons être la perfection dernière de l'individu humain.

Mais alors, si nous supposons un individu humain qui produise cet acte au premier moment de son éveil moral; et nous avons dit qu'il faut que tous le produisent, dans la mesure où ils le peuvent; — si nous supposons que l'individu humain continue, durant tout le cours de sa vie, à réaliser cet acte comme ses conditions de vie le lui permettent; — et il faut que tout être humain en agisse ainsi, — dirons-nous de ces individus humains qu'ils ont atteint leur fin dernière, leur perfection suprême, leur bonheur? Ils auront, il est vrai, et, nous le supposons, à chaque instant de leur vie, en toutes choses, selon qu'ils le devaient ou qu'il leur était possible, pratiqué la vertu, réalisé, dans la perfection qui pouvait être la leur, toute cette merveilleuse économie des vertus morales que nous retracions, la dernière fois, à la lumière de la seule raison. Mais, pouvons-nous, devons-nous dire qu'ils ont atteint leur fin suprême?

Il le semblerait; et nombreux sont les moralistes qui l'affirment. Ils se donnent même comme les moralistes les plus parfaits. Ce sont les moralistes de la vertu, par opposition aux moralistes de l'intérêt, ou du plaisir, et du bonheur.

Quelle sera, ici, la réponse de la raison?

Si nous voulions n'écouter que son représentant le plus attitré, Aristote, la réponse de la raison ne laisserait pas que d'être malaisée.

Un mot, cependant, a été dit par lui, qui peut nous mettre sur le chemin de la vraie solution, bien que cette solution n'ait pas été expressément formulée par le philosophe grec.

Aristote a dit, quelque part, que la félicité ou le bonheur était la récompense de la vertu.

Cette parole peut s'entendre dans un double sens. Elle peut signifier que l'homme vertueux trouve son bonheur dans la pratique même de la vertu; et que ce bonheur est sa récompense. Et la parole ainsi entendue a un sens très vrai. Si les moralistes de la vertu ne veulent dire que cela, leur morale est digne d'éloges. Nous la ferons nôtre entièrement. Mais la parole d'Aristote pourrait être prise en ce sens que la vertu est à elle-même toute sa récompense, toute sa félicité; et que l'homme vertueux le sera d'autant plus qu'il n'attendra rien en dehors de sa vertu. Encore est-il que, même prise en ce sens, elle peut avoir une double signification : elle peut signifier que sur cette terre, ou dans la vie telle que nous la menons maintenant, le bonheur parfait de l'homme consiste dans la vertu; ou que, d'une façon absolue, la pratique de la vertu est la fin dernière de l'homme, sa perfection suprême et définitive.

Entendue dans ce dernier sens, qui semble bien être celui des purs parmi les moralistes de la vertu, la proposition est absolument insoutenable; elle est un défi à la saine raison. Il s'ensuivrait, en effet, que le *devoir*, pour l'homme, serait le dernier mot de tout; et que tout serait dit, pour lui, quand il aurait fait ce qu'il doit faire, au sens moral de ces mots. Il s'ensuivrait, dès lors, ou bien qu'en accomplissant son devoir il ne mériterait pas, ni ne démériterait en ne l'accomplissant pas; ou bien qu'il serait indifférent, en morale, que le mérite ait sa récompense et que le démérite ait son châtiment. Dans le premier cas, c'est la destruction même de la moralité de l'acte humain; et, dans le second cas, c'est

la destruction de la moralité dans l'ordre des choses ou dans l'univers, c'est-à-dire en Dieu, principe de cet univers.

Il est essentiel à l'agent moral humain de *mériter* ou de démériter, s'il n'a pas la somme de biens qui sont requis pour la perfection pure et simple ou absolue (et non pas seulement morale) de sa nature. Et il est essentiel à l'agent moral souverain de récompenser le mérite et de punir le démérite.

D'autre part, *nous voyons* que l'agent moral humain ne trouve pas, dans cette vie, la récompense de sa vertu, au sens que nous venons de dire. Il ne trouve pas ici le bonheur parfait ou la perfection pure et simple de sa nature : toutes sortes de misères l'accompagnent, qui ont leur couronnement dans la mort, la plus grande de toutes, puisque, à parler des biens de cette vie, elle les enlève tous avec la vie elle-même. Et l'homme non vertueux ne reçoit pas, non plus, selon ses démérites : car souvent c'est à lui que semblent aller de préférence les biens de ce monde ou de la vie présente.

Dès lors, la question très nette se pose, que la raison elle-même doit pouvoir, en un sens, résoudre : ne faut-il pas, de toute nécessité, qu'il y ait une autre vie, un autre monde, un état d'avenir de l'être humain, dans son âme et dans son corps, où l'être humain trouvera sa perfection dernière, suprême, définitive; son bonheur au sens pur et simple de ce mot?

Oui, assurément, il le faut! Même du seul point de vue de la raison, et à ne parler que dans la ligne de la fin naturelle de l'être humain, il faut que cela soit! Si cela n'était pas, la vertu ne serait qu'un vain mot. Et nous n'aurions pas le droit de parler de morale parmi les humains. C'en serait fait de tout.

Il faut que cela soit! Mais, soit pour justifier cette conclusion souveraine; soit pour entrevoir ce que pourrait être cet avenir; soit pour préciser et connaître, selon qu'il est possible ici-bas, l'ordre des choses qui commande tout; et, par

suite, pour pouvoir établir une morale; pour que ceux qui doivent *former* l'enfant ou l'individu humain à son début, ou dans ses états d'imperfection, le puissent; pour qu'ils puissent être à même de perfectionner cet individu humain, à mesure qu'il se développera et qu'il devra se justifier à lui-même la règle de son agir moral; pour que l'être humain puisse vraiment agir en fonction de sa fin comme il le doit : de quelle lumière ne faudra-t-il pas que soit *éclairé* le genre humain? Quelle ne devra pas être la perfection de sa *science*, au sens le plus haut, le plus compréhensif, le plus profond et le plus étendu de ce mot?

Encore est-il qu'ici même un principe souverain commandera tout dans la recherche de la science ou de la transmission de cette science parmi les êtres humains.

Et ce principe est toujours le même, celui que nous avons fixé dès notre premier pas dans l'étude de l'agir moral humain; — savoir que tout doit se faire, dans cet agir moral humain, en fonction de la fin dernière et suprême de l'individu humain, en fonction de cet acte de sagesse, qui nous est apparu, dès le début de notre étude, comme la fin dernière et suprême que nous disons, et dont nous venons, tout à l'heure encore, de préciser les conditions essentielles.

La science! Les sciences! Les lettres, les arts, tout ce qui constitue l'objet de la culture ou de la formation intellectuelle parmi les êtres humains, tout cela doit avoir sa raison, une raison qui le motive, qui le justifie, qui le légitime, qui l'exige, qui le règle aussi et le gouverne!

Et n'allons pas croire que de rechercher cette raison et de la faire briller devant le regard de nos intelligences soit chose superflue et vaine.

J'allais dire que rien n'est plus utile en ce moment ou à notre époque et depuis cet avènement des temps nouveaux dont nous avons déjà parlé, et que d'aucuns voudraient saluer du nom même de messianiques, au sens purement laïque et profane qu'ils donnent à ce mot.

C'est qu'en effet, nous nous trouvons ici en présence d'un

double excès ou d'une double erreur qui portent des fruits également pernicieux.

D'aucuns voudraient exclure du genre humain, et de la formation qui doit le perfectionner, toute culture intellectuelle et artistique. D'autres, au contraire, voudraient assigner comme une fin pour elle-même, cette culture intellectuelle et artistique, de telle sorte que, sans réserve aucune et sans contrôle, devrait être tenu pour excellent et parfait, parmi les hommes, tout ce qui est un développement quelconque de leur bien-être, à quelque titre et sous quelque forme que cela soit, par mode de culture scientifique, littéraire, artistique.

Aussi bien est-ce l'excès de cette dernière affirmation qui semble avoir amené, de façon d'ailleurs déraisonnable et insensée, l'excès plus insoutenable encore de l'affirmation contraire.

Ceux d'entre nous qui ont lu le Discours de J.-J. Rousseau sur les sciences et les arts, peuvent déjà entrevoir toute la portée de la réflexion que je précise.

Assurément, l'auteur de ce Discours vise à faire briller, devant ceux qui l'entendent, sa virtuosité de rhéteur. Il joue au paradoxe. Il s'applique à rendre la culture littéraire, scientifique, artistique, responsable de tous les maux de la société. Il oppose à cette culture corruptrice la vertu de l'homme inculte, laissé à sa droiture naturelle. Pour lui, toute science devient ennemie de la vertu. L'homme sera d'autant plus vertueux qu'il sera moins cultivé, moins policé par les raffinements de ce qu'on appelle la civilisation. Et à l'entendre, à le lire, on pourrait croire, en effet, qu'il rejette toute formation intellectuelle en vue de perfectionner l'individu humain. Mais, ici, comme pour l'éducation, ce serait dénaturer sa pensée. Il veut bien une certaine formation intellectuelle; mais, comme il n'a que des vues imparfaites, ou même fausses, sur les premiers principes qui commandent l'agir moral humain, il est incapable de fixer une règle sage, qui soit de nature à conserver le bien et à le promouvoir, en

rejetant ce qui, dans l'ordre de la culture, serait, en effet, un abus déplorable et nuisible.

Où donc trouver cette règle, ou plutôt ce principe qui justifiera, au plus haut point, la formation intellectuelle, dans la discipline essentielle à l'être humain, enfant ou adulte et homme fait, et qui permettra, en même temps, de séparer le juste ou l'utile et l'harmonieux, de ce qui peut devenir si facilement, en pareille matière, l'abus qui déforme ou qui ruine et qui détruit?

Le principe et la règle, mais c'est toujours la perfection de l'être humain à promouvoir ; et, parce qu'il y a, dans cet être ou individu humain, diversité de parties à perfectionner, ou diversité de degrés dans sa perfection, c'est dans la sauvegarde ou la promotion de ce qui est pour lui la perfection suprême et dernière, qu'il faudra chercher le principe qui justifiera et commandera, en le réglant, tout ce qui a trait à sa formation intellectuelle.

L'intelligence de l'homme est ce qu'il y a de plus élevé chez lui; c'est la partie la plus haute, la plus excellente de sa nature. C'est elle qui le spécifie et le distingue de tous les êtres inférieurs. Il s'ensuit que tout ce qui est ordonné à parfaire ou à perfectionner son intelligence est de soi chose bonne, chose excellente et à promouvoir souverainement, quand il s'agit de l'homme.

Encore est-il que, dans l'intelligence elle-même, il y a comme une hiérarchie de perfections possibles et devant être réalisées selon que cette hiérarchie le demande. Des perfections, même d'ordre intellectuel, qui sont possibles pour l'homme, les unes portent sur la vérité à connaître pour se reposer dans cette connaissance de la vérité; les autres, sur une certaine vérité à réaliser, si l'on peut ainsi s'exprimer, par l'homme lui-même. Et, de ce dernier chef, on a encore deux sortes de perfections : l'une, portant sur la vérité à réaliser dans l'agir moral humain; l'autre, sur la vérité à réaliser dans l'œuvre d'art, que l'homme a la faculté de produire au dehors ou distinctement de son agir moral comme

tel, d'ordre essentiellement intérieur et affectif ou volontaire. La première de ces deux perfections intellectuelles s'appelle la *prudence*; et, bien que d'ordre intellectuel, elle se range cependant au nombre des vertus morales : elle en est même la partie la plus excellente, celle qui donne aux autres, dans chacun de leurs actes respectifs, la raison de vertu. Nous n'avons pas à nous occuper de cette perfection, quand nous traitons de la formation intellectuelle de l'être humain ; elle se rattache plutôt à sa formation morale, dont nous avons déjà parlé.

L'autre perfection s'appellera, dans le langage philosophique aristotélicien et thomiste, *l'art*. Il est destiné à jouer un rôle de toute première importance dans la formation de l'être humain. D'autre part, comme c'est une perfection subalterne dans l'ordre des perfections intellectuelles de l'être humain, c'est surtout à son sujet qu'il faudra se préoccuper de fixer des règles qui maintiennent l'art en harmonie avec les perfections supérieures qui commandent tout dans l'homme. Dans la mesure où l'art, qu'il s'agisse de l'art au sens mécanique de ce mot, ou de l'art au sens plutôt libéral et artistique, dans la mesure où il servira les perfections supérieures, intellectuelles ou morales, il sera chose louable; — dans la mesure où il les compromettrait, ce serait chose mauvaise.

Pareillement, pour la *science*, au sens plutôt expérimental, ou les *sciences*. Leur bonté ou leur malice sera en raison directe de leur utilité ou de leur nocivité — (mais il s'agit plutôt de leur usage, ou des savants, que des sciences elles-mêmes) — par rapport à la sagesse, ou à la philosophie.

Et c'est cette science suprême, qui devra tout commander : ce qui la facilite et la perfectionne devra être promu avec le plus grand soin parmi les hommes ; ce qui la compromettrait ou la ruinerait devra être écarté impitoyablement. La culture littéraire, artistique, scientifique de l'individu humain sera excellente dans la mesure où tout cela harmonisera sa vie en fonction d'un épanouissement plus parfait

de la vie de contemplation et de sagesse. Dans cette mesure-là, on ne saurait trop promouvoir une telle culture. Bien loin d'être chose mauvaise pour son développement et sa perfection, comme semblait le supposer J.-J. Rousseau, elle contribuera, par mode d'achèvement exquis et souverainement désirable, à embellir et à rendre plus excellemment humain le côté le plus haut et le plus parfait de la vie de l'homme.

V

LES DEGRÉS DE CULTURE

La formation intellectuelle de l'être humain, considérée en elle-même et selon qu'elle se distingue de la formation morale comme telle, a, dans la nature même de cet être humain, une raison souveraine qui la justifie, qui l'exige même, et qui, tout ensemble, fournit le principe ou la règle qui doit tout diriger dans cette formation intellectuelle.

L'homme, portant au sommet de son être la faculté royale de l'intelligence ou de la raison, est tenu, par-dessus tout, de pourvoir au bien de cette faculté. D'autre part, cette faculté a pour objet propre la vérité. Il s'ensuit que l'être humain, l'individu humain a pour bien suprême la vérité! C'est à connaître la vérité que consiste pour lui le souverain bien.

Mais cette connaissance de la vérité qui constitue pour l'homme le souverain bien peut se produire à des degrés ou selon des états et des modes fort divers, même à ne parler de l'être humain que selon l'ordre naturel.

Il est un mode ou un degré de connaissance de la vérité, pour l'homme, qui, en fait, n'existe point pour lui dans son état actuel. C'est celui qui se présente avec une perfection telle, que, d'une part, il exclurait toute possibilité d'erreur et toute *ignorance, impliquant, au contraire*, la connaissance parfaite de toute vérité dans l'ordre naturel; et, en même temps que l'intelligence posséderait ainsi toute vérité, toutes

les autres facultés qui sont dans l'homme auraient, chacune dans son ordre, la perfection qui doit lui revenir, en harmonie avec cette perfection de la faculté souveraine; le corps lui-même répondrait de tout point à cette même perfection, dans un état de vie où l'homme n'aurait plus rien à acquérir, mais n'aurait plus qu'à jouir, dans une paix inaltérable et à tout jamais, d'un bonheur que rien ne saurait ni troubler, ni interrompre, ni ruiner. C'est l'état de félicité naturelle, au sens plein et parfait et définitif de ce mot. *Il est manifeste que dans cet état la perfection intellectuelle de l'être humain ou son état de culture est tout ce qu'il y a de plus excellent dans l'ordre de sa perfection naturelle.*

Cet état, nous l'avons dit, n'est point l'état actuel de l'être humain. Mais la seule *raison nous dit qu'à tout le moins* cet état sera un jour celui de l'être ou de l'individu humain. C'est même cet état que la saine raison proclame la fin dernière de l'individu humain, sa perfection suprême, son bonheur, sa félicité. C'est pour cet état qu'il est fait — à tout le moins; et c'est en vue de l'acquisition de cet état que l'individu humain, agissant comme tel ou comme agent moral responsable, doit faire tout ce qu'il fait. S'il agit de façon à compromettre ou à ruiner cet état, il agit mal moralement; s'il agit de façon à l'assurer, il agit bien.

Encore est-il qu'il peut agir de façon à l'assurer, de deux manières : l'une, vague, confuse, sans se rendre bien compte de la réalité de cet état et de ce qu'il implique; ou d'une manière de plus en plus consciente de cet état. La première manière peut suffire à l'individu humain au début de sa vie consciente ou de sa vie morale; mais, pour faciliter son action morale, même sous cette forme initiale, surtout pour perfectionner cette action et la rendre chaque jour plus consciente, — il faut que l'intelligence humaine, au moins dans la personne de quelques-uns de ses représentants destinés à perfectionner les autres, se trouve, même dans l'état actuel, avec *un degré de perfection ou de culture* qui réponde à une telle fin.

De là *une raison souveraine de promotion de culture ou de perfection pour l'intelligence humaine*, même dans l'état actuel, qui doit primer, en dignité, en excellence, en estime, de la part de tous, toute autre perfection parmi les hommes.

Cette culture ne pourra pas être la même pour tous les individus humains. Tous n'auront pas les mêmes aptitudes, ou les mêmes dispositions, ou les mêmes goûts, ou les mêmes facilités, pour se perfectionner également dans cet ordre. Comme l'individu humain n'est pas fait pour vivre isolé, qu'aucun n'est à même de se suffire pleinement à lui seul, puisqu'à son début il n'a rien et que s'il était seul il cesserait de vivre à peine venu à la vie, — c'est par la variété même de leurs aptitudes, de leurs goûts, de leurs fonctions, de leur état de vie, de leurs dispositions et de leur culture, qu'ils coopéreront tous, à mesure de leur perfectionnement individuel, au perfectionnement de chacun.

De là une variété en quelque sorte infinie dans la culture des individus humains. Si la formation morale, dans ses lignes essentielles, doit être la même pour tous, la formation de culture doit au contraire se diversifier selon chaque individu, ou, à tout le moins, selon des catégories très multiples. — Tels êtres humains vaqueront toute leur vie aux travaux purement mécaniques ou manuels; et, dans l'ordre même de ces travaux manuels ou mécaniques, les variétés ou les diversités se multiplieront à l'indéfini. — Tels autres vaqueront plus spécialement aux travaux de l'esprit. Mais, ici encore, quelle variété, quelle diversité! Les uns consumeront leur vie dans la recherche purement scientifique; les autres appliqueront toutes les ressources de leur esprit à utiliser, pour le bien-être matériel de la vie, les découvertes de la science. D'autres, plus attirés du côté des formes et des conditions extérieures de la vie de société parmi les hommes, se sentiront portés à tout ce qui peut accroître et parfaire l'agrément de cette vie de société. De là le culte intensif des beaux arts, des belles lettres. — Enfin, il s'en

trouvera que captivera l'étude de la sagesse, c'est-à-dire de la plus haute et de la plus parfaite de toutes les sciences.

Lors donc qu'il est question de *culture ou formation* qui n'est pas strictement ou proprement morale, mais d'ordre plutôt intellectuel, ou manuel, ou littéraire, ou artistique, pour l'être humain, s'il est vrai que cette culture est chose essentielle dans l'ordre pur et simple de l'individu humain, il est vrai aussi que la nature de l'être humain pris dans sa généralité ou son universalité demande qu'on ne réalise point cette culture d'une façon uniforme ou identique pour tous les êtres humains, mais qu'au contraire elle se diversifie ou se gradue en quelque sorte à l'infini.

Mais, quand il s'agira, en pratique, de travailler à la culture ou à la formation de tel être humain en particulier, — et c'est *de cela* qu'il s'agira, chaque fois qu'il faudra s'appliquer à réaliser cette culture, — où trouver la norme directrice; la règle sûre, le criterium infaillible qui permettra de vaquer à cette culture comme il convient?

Nous verrons prochainement à qui il peut incomber de veiller à cette culture. Pour le moment, nous essayons de formuler le principe ou la règle d'or qui devra diriger tous ceux, quels qu'ils soient, qui auront à s'en occuper.

Cette règle, mais elle ressort de cela même que nous venons de préciser. Puisque la culture doit être diverse en raison de la diversité des besoins ou de la diversité des aptitudes et des goûts, parmi les hommes destinés à vivre en société et s'aider mutuellement les uns les autres pour atteindre, chacun, la plus grande somme de perfection dont il est capable, il faudra donc qu'au moment d'entreprendre la culture d'un être humain quelconque, on se préoccupe, avant tout, de ses conditions ou de ses possibilités de vie, si l'on peut ainsi s'exprimer — du point de vue individuel, *familial ou social*; — et puis, de ses aptitudes, de ses goûts, de ses aspirations. L'harmonie de ces conditions et de ces dispositions constituera cela même que nous appellerons d'un nom souvent usité, mais non toujours parfaitement

compris, et qui est cependant d'une vérité absolue — la vocation!

La vocation! voilà le secret de tout dans la grande question de la formation parfaite de l'individu humain.

Tout être humain a sa vocation, sa vocation à lui, personnelle, individuelle. Si lui-même et, avant lui, tous ceux à qui il peut incomber de s'occuper de lui pour l'amener à sa perfection, savent découvrir cette vocation, s'ils savent y correspondre, s'ils la font aboutir selon qu'il convient, la perfection de chaque être humain en particulier, et, par suite, la perfection de tous les êtres humains dans leur ensemble sera idéale, aussi complète qu'il est possible d'y aspirer. Au contraire, si l'on se trompe sur la vocation d'un être humain, si on l'engage sur une voie qui n'est point la sienne, — outre que sa vie à lui sera une vie tronquée, heurtée, troublée, malheureuse à des degrés divers, selon la nature et l'étendue de l'erreur, la vie même des autres, de tous dans le genre humain, par une répercussion plus ou moins lointaine et profonde, s'en ressentira; et c'est par là qu'il faudra expliquer ensuite tant de malaises, de misères, de désordres, de ruines de toutes sortes, dans les familles et dans les cités.

Quand nous parlons de vocation, pour chaque être humain, de vocation à découvrir, à reconnaître, à favoriser ou à suivre, c'est bien d'une vraie vocation qu'il s'agit; c'est-à-dire d'un appel, d'un appel de Dieu ou de la Providence.

Même dans l'ordre naturel et du seul point de vue de la raison, en stricte philosophie, sans qu'il soit besoin d'en appeler à une révélation d'ordre surnaturel, nous devons confesser que l'Auteur de toutes choses, parce qu'Il est l'Auteur de toutes choses, et un Auteur agissant par son intelligence et sa volonté libre, — a établi de toute éternité le plan de l'œuvre qu'Il devait réaliser au dehors. Il n'est pas un seul être, ni une modalité d'être quelconque, existant dans cette œuvre, qui n'ait été ainsi prévue, préordonnée de toute éternité par Dieu. Combien plus faudra-t-il dire qu'il en est ainsi de tout être humain, en lui-même et dans

le cours de sa vie! C'est par la distribution de ces rôles divers que doit être assuré l'ordre de l'ensemble. — De là ces diversités de conditions et de goûts et d'aptitudes semées par la Providence comme autant de germes pour amener le bien ou la perfection du genre humain.

Pour connaître ce dessein de la Providence, il n'est pas d'autre moyen, — dans le cours normal ou naturel des choses, — que d'étudier les natures elles-mêmes des divers êtres avec toutes les modalités qui les affectent. C'est en les étudiant et en les découvrant, selon que la raison humaine s'exerçant avec prudence pourra le faire, que l'on reconnaîtra la vocation de chaque individu. Une fois cette vocation reconnue, il faudra s'y conformer.

Toutes les vocations — nous dirions, maintenant, toutes les professions — que la vertu approuve doivent être louées, encouragées, favorisées, chacune à sa place. Chacune d'elles, nous l'avons dit, a son utilité, sa nécessité même, en un sens; et aussi sa grandeur, sa beauté, sa noblesse. Elles sont voulues de Dieu. Et c'est dans la mesure où chaque être humain réalise la sienne, telle que Dieu l'a voulue, que le genre humain tout entier aboutit à la perfection qui doit briller en lui.

La vie de chaque être humain devant se dérouler dans sa ligne et sa sphère propre, qui sera individuellement distincte de celle de tout autre être humain, — *il faudra donc que la culture de chaque être humain se présente avec ses modalités propres* et en quelque sorte individuelles. Dès le début, nous l'avons dit, il faudra que tous ceux à qui incombe le soin de cette culture et aussi, à mesure où il aura sa part de correspondance et d'action dans cette culture, l'individu lui-même, se préoccupent d'observer les conditions ou les circonstances et les dispositions ou aptitudes qui commandent ces modalités, afin que l'individu humain s'engage et se perfectionne dans la voie qui est bien la sienne.

On le voit, nous faisons la part très grande à l'individualisme. En un sens, ce sont les conditions de l'individu

et son parfait développement, nous dirions son rendement idéal comme perfection de lui-même, qui commandent tout dans l'ordre de l'agir moral humain. C'est pour aboutir à cela que nous exigerons, du point de vue de la raison, toutes les conditions familiales ou sociales et politiques que nous aurons à étudier maintenant.

Mais, d'autre part, et en vue même de son propre bien à lui, l'individu humain ne peut et ne doit se considérer, dans l'économie de sa formation, surtout de sa formation intellectuelle, qu'en fonction du tout dont il n'est qu'une partie — famille, cité, nation, genre humain. C'est en vue du meilleur rendement possible pour la totalité — où, du reste, il aura, lui-même, sa part d'autant plus grande, que le tout sera lui-même meilleur — que nous demandons et que nous voulons, au nom même de la raison, qu'il réalise, dans sa vraie ligne à lui et dans sa sphère propre, individuelle, toute la somme de bien et de perfection qui peut et doit être la sienne.

Or, pour qu'il en soit ainsi, il faudra qu'en même temps qu'on se préoccupera, pour chaque être humain, du côté individuel et personnel et tout à fait propre des dispositions ou des aptitudes et des possibilités de rendemeut en fait de perfection, — on ait soin de donner à chaque être humain ce que nous appellerons le degré ou le caractère de formation générale en harmonie avec le déploiement de la perfection propre et individuelle. — Il y a une culture générale que chaque être humain, du seul fait qu'il est un être humain, doit avoir, quelle que soit sa modalité propre, quand il sera strictement lui-même. Et parce que, dans le genre humain, il y a encore diverses zones où s'épanouissent, avec le caractère propre à chacune de ces zones, les modalités propres des individus se mouvant dans ces zones, de là comme divers degrés de culture générale qui se distingueront parmi les hommes.

C'est ainsi qu'on aura une formation ou culture d'ordre général, dans la sphère de ce que nous appellerons, selon

l'usage convenu, l'enseignement primaire. Ce sont les premiers éléments de formation et de culture, que tout être humain devra normalement recevoir. — Au-dessus de cette zone, se spécifiant et se limitant du même coup, on aura une autre zone, d'ordre général, elle aussi, et d'autant plus importante qu'elle commandera et alimentera la première. C'est la zone de formation ou de culture, qui sera celle de l'enseignement secondaire. Ce que nous avons déjà dit nous permet de conclure qu'il y aurait une égale erreur ou un égal péril dans l'ordre du bien qui est celui du genre humain, soit à vouloir que tous les êtres humains reçoivent cette culture, soit à prétendre que nul ne doit l'avoir et que la première suffit. — Mais, pareillement, pour que cette zone soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle-même soit commandée et alimentée par une zone plus haute, d'où partiront, comme de leur première source, tous les principes de formation et de culture. C'est la zone de l'enseignement supérieur.

Qui pourrait ne pas reconnaître la hiérarchie et l'harmonie de cette formation et de cette culture? — Si chaque être humain avait la culture générale de la zone qui correspond à sa faculté, à ses dispositions, à ses aptitudes et à ses goûts; et si, ensuite, dans sa règle propre et individuelle, il donnait tout le plein de perfection dont il est capable et qui le ferait être exactement lui-même selon le sens de la Providence, selon sa vocation, quelle splendeur!

On peut mesurer, à cette simple évocation, l'erreur aujourd'hui si répandue qui voudrait assigner, pour tous les individus humains, un même degré de formation et de culture. Une sorte de nivellement, qui ne serait d'ailleurs point toujours par en haut, mais plutôt par en bas, puisque aussi bien ce qui excelle ou est éminent se trouve, par définition, émerger au-dessus de l'ordinaire, ferait que nul être humain ne devrait s'élever au-dessus des autres par le degré de sa perfection intellectuelle, ou littéraire, ou scientifique, ou artistique, comme si, dans le genre humain, tous les indi-

vidus qui le composent étaient appelés, par cela même qui constitue leur personnalité ou leur nature individuelle, aux mêmes fonctions, au même genre de vie, au même déploiement d'activité. Il n'est point, on peut le dire, d'erreur théorique et pratique, qui soit plus anti-humaine. Elle est, appelée de son vrai nom, la méconnaissance ou la négation du genre humain.

Du reste, elle est à elle-même sa propre réfutation, car du jour où elle présiderait à la formation de l'être humain, ou bien il ne se trouverait plus un être humain pour vaquer aux travaux manuels indispensables à la vie du corps, ou bien il ne s'en trouverait plus aucun pour vaquer aux travaux de l'esprit, sans lesquels la vie humaine se distinguerait à peine de la vie purement animale.

Combien plus était dans le vrai ce merveilleux génie qui savait découvrir dans la hiérarchie des fonctions parmi les hommes le dernier mot de la sagesse divine en ce qui est du bien de l'être humain, et qui ne craignait point d'affirmer que tout, dans cette hiérarchie, est ordonné au plein et parfait épanouissement de la vie de contemplation, à seule fin que celle-ci, préparée et favorisée par toutes les autres fonctions du corps social, déverse ensuite sur tous les autres le trop-plein de sagesse dont elle déborde. *Contemplata aliis tradere!* Cette formule de Thomas d'Aquin résume, à elle seule, même dans l'ordre de la seule raison naturelle, toute l'économie de la culture.

VI

LA FAMILLE

Dans notre étude de l'ordre à établir dans l'agir moral de l'être humain, nous avons vu, à la lumière de la saine raison, que l'être humain avait pour règle souveraine et infrangible de son agir moral, le devoir de tout ordonner, dans sa vie, en fonction de l'acte le plus parfait de sa faculté la plus excellente : perfection qu'il ne pouvait d'ailleurs acquérir, à son degré dernier et définitif, dans *son état* actuel; mais qu'il devait cependant travailler à réaliser, dès le premier moment de son éveil à la vie consciente, dans la mesure du possible, méritant ainsi d'en recevoir le degré suprême qui comblerait toutes ses aspirations naturelles de bonheur, dans un état ultérieur qui serait pour lui l'état définitif et dernier.

Pour travailler ainsi à réaliser, dès maintenant, sa perfection possible, et mériter de posséder enfin sa perfection définitive, l'individu humain nous est apparu avoir un besoin essentiel de secours extérieur à lui. En venant à la vie, il se trouve, au physique et au moral, dans un dénûment complet. Si quelqu'un n'était là pour s'occuper de lui, pour l'assister, pour subvenir à ses besoins, sa vie cesserait, à peine commencée. Et il faudra qu'on s'occupe de lui dans tous les ordres : dans l'ordre matériel, pour assurer sa subsistance ; dans l'ordre moral, pour veiller aux premières manifestations de ses mouvements affectifs ; dans l'ordre intellectuel,

pour éveiller toutes ses facultés de connaître et leur donner, à mesure, l'aliment spirituel qui préparera l'éclosion parfaite de sa personnalité dans l'état de vie qui devra être le sien parmi les hommes.

Ce rôle de vigilance, d'assistance, de formation ou de développement gradué tant physique que moral et intellectuel, pour l'individu humain, à qui appartiendra-t-il? Qui donc aura, au point de vue naturel, le droit et le devoir de s'occuper ainsi de l'individu humain *au premier instant* de son être ou de sa venue au monde, et, *proportionnellement*, dans toute la suite de sa vie, *selon qu'il pourra encore avoir besoin* qu'on s'occupe de lui, qu'on l'aide, qu'on l'assiste?

Poser cette question, c'est ouvrir devant nous le champ immense, quasi infini, de toutes nos études ultérieures. C'est poser, en germe ou en principe, la question de la famille, la question de la cité, la question de la nation, la question de l'État, la question des rapports des nations entre elles et des États entre eux, la question de l'Église, de son magistère, de son ministère, de sa suprématie inviolable, de son bienfait suprême, qui est l'introduction directe, infaillible, de l'individu humain dans cette région de son bonheur futur définitif, que nous avons essayé de préciser à la seule lumière de la raison, mais qui nous apparaîtra, quand l'Église ajoutera ses lumières qui seront celles de la foi, dans un éclat si radieux, si éblouissant, qu'il portera la seule solution pleinement apaisante au problème essentiel de notre fin dernière, de cette fin dernière dont nous avons dit qu'elle doit tout commander dans l'agir moral de l'individu humain. Et nous voyons, par ce dernier mot, combien toutes ces études sont connexes, combien elles se commandent les unes les autres, et l'intérêt souverain qu'il y a, pour tout être humain, à les bien connaître, à les posséder selon qu'il est possible pour lui.

Mais, prenons aujourd'hui ces études passionnantes, au point précis où nous a déjà conduits notre enquête.

La nature même de l'être humain demande, exige de la

façon la plus impérieuse, la plus nécessaire, qu'à la venue de l'individu humain en ce monde, et dès le premier instant de son apparition au milieu des autres êtres humains, quelqu'un soit là, qui veille sur lui, qui s'occupe de lui, qui l'assiste, qui pourvoie à ses besoins, besoins absolus et dans tous les ordres : physique, moral, intellectuel, à mesure que l'être humain se déploie dans chacun de ces ordres.

Ce quelqu'un, qui sera-t-il? qui devra-t-il être?

Une mère s'étonnera peut-être que je pose la question; et plus que tout autre, en effet, elle a le droit de s'étonner, sans pourtant être la seule à avoir ce droit; car, à côté de la mère, qui tient dans ses bras, après l'avoir enveloppé de ses premiers langes, ce pauvre petit être humain, si frêle, si fragile, mais si précieux, si grand dans la destinée de son être, et qui le presse sur son sein pour lui donner ce premier aliment qui va commencer à soutenir sa vie et à l'y perfectionner, — je vois, debout, grave et déjà soucieux, au milieu de son bonheur même, celui qui porte au front la couronne de la paternité, et qui, dans la profonde conscience de ses devoirs, mais aussi de ses droits, songe au plein épanouissement de son enfant et ambitionne d'en faire un autre lui-même, qui le continue, qui le dépasse, dans la ligne de ceux que lui-même continue, et qui tous ont voulu honorer, glorifier même, le nom qui leur est commun, qu'ils portent depuis des générations, et qu'il voudrait qui fût porté toujours plus digne d'honneur ou de gloire jusqu'à la fin des générations humaines.

Mais c'est la famille, cela! Et c'est donc la famille, qui doit, la première, s'occuper de l'individu humain. C'est elle qui a les premiers devoirs, les devoirs les plus rigoureux, les plus imprescriptibles, les plus sacrés, en ce qui est de l'enfant. Ce sera donc la famille aussi qui aura les premiers droits, les droits auxquels ne sauraient se substituer ou contre lesquels ne sauraient prévaloir d'autres droits humains ou créés, de quelque nature qu'on les suppose.

Pourtant, cette vérité si essentielle, si profondément liée

ou inhérente à la nature même des êtres intéressés dans la question qui la pose, cette vérité qui tient aux entrailles mêmes de la maternité et de la paternité, à l'essence de l'être humain selon qu'il vient au monde, — nous savons tous, aujourd'hui, qu'elle a été mise en doute, qu'elle a été attaquée, battue en brèche, niée, et que l'erreur qui s'y oppose a été exaltée au point de devenir une sorte de premier principe dans l'économie politique de la société moderne.

Ils étaient légion, ces dernières années, et ils le sont encore, dans certains milieux, ceux qui revendiquaient ou voudraient revendiquer, pour l'État, au détriment de la famille, un droit primordial, absolu, souverain, de s'occuper de l'enfant ou de l'individu humain dès le premier instant de sa venue au monde. S'il s'agit de sa formation morale ou intellectuelle, ils ne souffrent même pas qu'on pose la question. Elle se résout, pour eux, en évidence. Mais jusqu'en ce qui touche à l'être physique de l'enfant, ils veulent, du moins plusieurs d'entre eux, que le soin de s'en occuper appartienne en premier à l'État; et s'ils ne réprouvent absolument pas que l'État délègue les parents eux-mêmes pour vaquer à ce soin, ils ne cachent pas leur préférence pour le système de formation qui soustrairait l'enfant aux parents, dès le premier instant qui suit celui de sa naissance, pour le confier à des garderies officielles, où des nourrices et des éleveurs de son choix veilleraient à façonner des corps sur le type idéal conçu par lui.

Que de telles prétentions existent, qu'elles aient été formulées, qu'elles aient reçu, à des degrés divers, des commencements d'exécution, l'histoire des nations modernes est là pour en témoigner. Celui dont tous s'accordent à dire qu'il est vraiment le père de l'esprit politique ou social dont vivent les nations modernes, le trop fameux Jean-Jacques, a tracé en termes formels le programme que je viens de résumer en ce moment. On le trouvera tel quel, dans ses écrits. Et non seulement il le formule, mais il essaye même

de le justifier aux yeux de la raison par des sophismes captieux, auxquels se sont laissé prendre, en effet, trop souvent, des esprits d'ailleurs sincères et loyaux.

Les arguments qu'il invoque et que les tenants du système répètent, après lui, se ramènent à une double proposition. — Premièrement, *l'enfant appartient à l'État*; et, par suite, l'État *a le droit et le devoir de veiller à sa formation* physique, intellectuelle et morale. — Outre ce droit foncier, inaliénable, l'État peut faire valoir encore une *raison d'intérêt.* Il est, au plus haut point, intéressé à la formation de l'enfant, l'individu humain; car *le bien public dont il a la garde n'est que la résultante*, nous le disions nous-même précédemment, des actions individuelles de chacun des membres qui le composent.

Que penser de ces deux raisons? Allons-nous pouvoir les nier? Et, si nous les concédons, faudra-t-il aussi en accepter les conséquences?

Nous avons ici un exemple, entre bien d'autres, mais d'une gravité exceptionnelle, de l'importance qu'il y a pour le genre humain à posséder des maîtres de doctrine qui soient des maîtres de vérité, sachant discerner le vrai du faux et prévoir, dans son germe, qui est le sophisme, le désastre d'un enseignement destructeur.

On nous dit que l'*enfant appartient à l'État*; que, par suite, l'État a le droit de veiller à sa formation physique, intellectuelle et morale; — que, de plus, l'État est intéressé au plus haut point à ce que l'enfant soit formé selon qu'il convient au mieux du bien public, son objet propre; et que, par suite encore, il lui faut, sous peine de nuire à son intérêt le plus vital, s'occuper de la formation de cet enfant.

Est-il vrai que l'enfant appartient à l'État?

Est-il vrai que l'État est intéressé à ce que l'enfant soit bien formé?

Assurément. Et qui donc pourrait le nier?

S'ensuit-il que l'État ait le droit de veiller à la formation de l'enfant; qu'il ait le devoir de s'en occuper?

Sans doute.

Mais alors, concéderons-nous que l'État ait le droit et le devoir de prendre l'enfant, de le confier à des éleveurs ou à des éducateurs de son choix; de s'en occuper selon qu'il lui plaira, et d'en disposer à son gré, au nom de son pouvoir souverain, absolu?

Tout notre être frémit, à cette proposition. Et même si nous ne pouvions nous justifier à nous-mêmes, du point de vue des formules de la raison, notre répulsion instinctive, nous demeurerions convaincus qu'une telle proposition a quelque chose de monstrueux.

Et nous aurions raison.

Tout le sophisme est ici.

On néglige une condition essentielle de l'enfant, celle-là même qui le constitue *comme tel*. Il est vrai que l'enfant est *un individu humain*, un être portant en lui une âme douée de facultés qui doivent faire de lui, quand elles s'éveilleront, un agent moral, une unité distincte, ayant sa place dans la cité, dans la nation, avec des droits et des devoirs, où l'État, comme tel, aura nécessairement à intervenir *même directement*. Et, à ce titre, l'État est intéressé, intéressé au plus haut point, à l'être et à l'avenir de cet enfant. — Mais, si l'enfant est l'individu humain que nous venons de dire, il n'est cet individu humain qu'à *l'état d'enfant*.

Or, qu'est-ce à dire, cela, sinon que l'individu humain, en lui, selon *qu'il relèvera directement de l'État, en raison de ses droits et de ses devoirs, comme agent moral responsable*, n'existe pas encore? — L'enfant, comme tel, n'existe pas, à titre d'unité distincte, formant un tout pour soi, et faisant nombre avec les autres unités qui existent ainsi au regard de l'État, *ayant des devoirs envers lui, mais pouvant aussi revendiquer des droits personnels imprescriptibles*. — Comment donc existera-t-il au regard de l'État; et à quel titre, ou sous quelle forme, l'État, qui est intéressé au bien de cet enfant, qui a des droits et des devoirs envers lui, pourra-t-il intervenir à son sujet ou s'occuper de lui?

Mais poser la question, n'est-ce pas la résoudre?

L'enfant existera au regard de l'État, comme la nature l'a fait. Et comment la nature l'a-t-elle fait? Comment cet enfant, dans son être d'enfant, d'individu humain enfant, d'être humain qui n'était pas hier, dans l'État, et qui s'y trouve aujourd'hui, comment y est-il venu? comment s'y trouve-t-il? Est-ce l'État lui-même qui l'a amené? Est-ce lui qui en est l'auteur? Est-ce à lui qu'il est remis, confié par la nature?

N'est-il pas évident que l'enfant n'est lui que par la famille et dans la famille? C'est par la famille et dans la famille que la nature l'a donné à l'État, — *quand l'État existe*; — car, absolument parlant, il pourrait ne pas y avoir d'État, et, la famille étant, l'enfant serait. Ce qui nous montre, avec l'éclat aveuglant de l'évidence, que les rapports de l'enfant à l'État ne sont point des rapports *directs*, mais des rapports *indirects*.

Et nous avons, dans ces deux mots, toute la clé du sophisme effroyable qui, à des degrés divers, s'est introduit, comme un poison mortel, dans la conception et la formation de l'esprit public moderne, en ce qui est de ses plus hautes sphères, celles qui commandent ensuite à toutes les autres.

On veut que l'État ait des droits à l'égard de l'enfant ; et que son intérêt même lui fasse un devoir de les exercer. Et l'on en conclut qu'il peut disposer de l'enfant à son gré ; que s'il permet aux parents de s'en occuper, ce n'est que par une sorte de concession ; que les parents n'ont d'autre droit que celui que l'État leur concède ou leur délègue ; et qu'il garde le droit souverain, absolu, d'intervenir, au sujet de cet enfant, comme il lui plaira.

Oui, l'État a des droits et des devoirs à l'égard de l'enfant ; mais à l'égard de l'*enfant*. Et l'enfant n'est tel que *par la famille* et *dans la famille*. C'est donc par la famille et dans la famille ; — ou, plus exactement, au travers de la famille, que l'État peut et doit s'occuper de l'enfant, s'intéresser à lui.

De droit naturel, nul ne peut atteindre l'enfant, si les parents sont là, que dans les parents et par les parents.

L'enfant est quelque chose du père et de la mère : jusqu'à ce qu'il ait sa personnalité *morale* ou *civique*, il rentre, en quelque sorte, dans la personnalité du père et de la mère. Pour avoir prise sur lui, il faut avoir prise sur la personnalité du père et de la mère.

Le père et la mère, dans leur personnalité, ne peuvent être soumis à l'action de l'État, que dans la mesure où ils sont appelés à concourir au bien public. Encore est-il qu'ils ne sont tenus d'y concourir, d'une manière directe, que dans les limites fixées par les lois justes déterminées selon les conditions mêmes de ce bien public. En dehors de ces limites, ils ont la libre disposition d'eux-mêmes ; et nul ne peut s'ingérer dans le domaine de leur action privée. — Or, les soins à donner à leur enfant relèvent de ce qu'il y a de plus intime dans ce domaine privé. — C'est à eux qu'il appartient d'y pourvoir, au physique, au moral, et dans l'ordre intellectuel, selon qu'ils le jugent à propos, ou possible et opportun.

L'État n'aurait à intervenir, au sujet de l'enfant, que dans le cas où personne ne s'occuperait de cet enfant. Si les parents de cet enfant n'étaient point là ; si, au défaut des parents, aucune œuvre d'assistance n'y pourvoyait ; si, par impossible, les parents ou les œuvres d'assistance étaient assez dénaturés pour mettre en péril la vie de cet enfant ; — alors, oui, l'État devrait intervenir : — mais, uniquement, comme suppléant ou comme gendarme ; — non comme souverain seigneur et maître, qui aurait des droits supérieurs et antérieurs.

On objectera peut-être et l'on a objecté, en effet, que ce principe ou cette règle vaut pour ce qui est de la vie physique de l'enfant ; mais non pour ce qui touche à sa formation intellectuelle ou morale. L'État est trop intéressé à cette formation, et, d'autre part, les parents, trop souvent, restent inférieurs à leur tâche sur ce point, pour ne pas déclarer

qu'il faut, sous peine de compromettre gravement le bien public, dont l'État a la charge, reconnaître à ce dernier un droit d'intervention directe dans la formation intellectuelle et morale de l'enfant.

La distinction établie dans une de nos précédentes démonstrations nous permet de répondre à cette objection. Nous reconnaîtrons sans peine que l'État a le droit et même le devoir — comme nous aurons à le proclamer nettement quand nous nous occuperons du bien de la cité — de donner des directives d'ordre général pour ce qui est de la formation intellectuelle et morale des membres qui constituent le corps social auquel il préside ou dont il est la tête. Et, par suite, il peut et doit veiller à ce que, dans la mesure du possible, chaque membre du corps social se conforme à ces directives. D'autre part, il est bien évident que ces directives seront données en vue des enfants qui sont encore à l'âge d'être formés. Mais pour ce qui est de l'application de ces directives, ce n'est point l'État qui aura à intervenir directement. Toute liberté doit être laissée aux parents de faire cette application selon qu'il leur plaira, à seule charge de justifier leur choix ou leur méthode par le résultat obtenu et qu'il pourra appartenir à l'État de contrôler. Encore est-il que dans ce contrôle, comme, du reste, aussi, dans les directives données, il faudra s'abstenir, avec le plus grand soin, de pénétrer dans le domaine réservé et inviolable de ce qu'on pourrait appeler le sanctuaire familial. Si tout ce qui regarde la conscience de l'individu humain et la disposition individuelle de sa vie dans les lignes générales du droit commun est chose qui échappe à toute ingérence d'une autorité humaine quelconque, il en est de même, avec quelque chose de plus sacré encore, pour ce qu'il n'est pas outré d'appeler la conscience familiale et la disposition familiale de la vie de la part du chef de la famille à l'endroit de tous ceux qui constituent cette famille. La famille, dans sa parfaite vérité, ne se conçoit pas sans un esprit de famille, sans une profession de famille, sans des méthodes de famille. Et le père a

le droit, en un sens aussi le devoir de veiller à ce que tout cela se conserve et progresse, dans une ligne strictement traditionnelle, au sein de sa famille. Il a donc le droit et le devoir de veiller à ce que ses enfants soient formés intellectuellement et moralement dans un esprit et selon des principes ou des règles et des méthodes qui seront marqués au coin de la tradition familiale. Si lui et sa famille ont le droit d'être ce qu'ils sont dans telle société, il a le droit de vouloir que ses enfants continuent d'être ce qu'il est lui-même. Encore un coup, le droit est ici inviolable. Il tient à ce que l'être humain a de plus sacré dans sa nature d'être humain telle que la nature l'a faite.

VII

LES CONDITIONS DE LA FAMILLE. LE MARIAGE

Au premier instant de son être dans le monde, l'individu humain, qui, par lui-même, n'a rien et a besoin de tout, trouve, autour de lui, dans l'ordre normal des choses humaines, un foyer, préparé par la nature elle-même, où les soins les plus empressés, les plus assidus, les plus tendres, les mieux proportionnés aux besoins qui sont les siens, lui sont prodigués par ceux-là mêmes qui lui ont donné la vie. Il est, du reste, lui-même, la raison de tout dans ce foyer. Si des rapports de l'ordre le plus intime se sont créés entre les deux êtres de choix qui se partagent l'honneur de lui avoir donné le jour, c'était précisément en vue de lui-même et pour qu'il vînt au monde. Et maintenant qu'il est venu au monde, c'est encore lui, ce sont les exigences de sa condition, de son état, de ses besoins dans les divers ordres où sa vie d'être humain aura à se développer, à se perfectionner, qui vont tout expliquer, tout ordonner, tout commander, dans ce foyer dont il occupe le centre.

Nous disions, dans notre précédente étude, que la présence de cet enfant, de cet individu humain enfant, en raison même de l'état qui est le sien, créait à ceux qui lui avaient donné le jour, un devoir sacré, imprescriptible, absolu : le devoir de s'occuper de lui, de pourvoir à ses besoins, de l'amener

graduellement à la perfection qui doit être celle de l'être humain. — Ce devoir leur incombe au point que s'ils ne le remplissaient pas, ils seraient dénaturés : ils iraient contre cela même que la nature a mis de plus auguste et de plus saint, en même temps que de plus fort et de plus suave, dans le cœur de l'homme. — Nul n'a le droit ou le devoir de se substituer à eux dans cet office. Si quelqu'un voulait le faire, à leur préjudice, à leur détriment, et sans qu'ils aient été eux-mêmes en défaut, au point de compromettre gravement le bien de l'enfant, ce serait une atteinte au droit naturel en ce qu'il a et doit avoir de plus sacré, de plus inviolable.

Ceci posé, des conséquences nouvelles, d'une portée immense et d'une actualité douloureuse, se présentent à nous, qu'il est nécessaire de dégager maintenant et de mettre en pleine clarté. Je les grouperai toutes autour d'un mot qu'il suffira de prononcer en ce moment pour évoquer la cause la plus immédiate des misères morales et des ruines sociales dont nous sommes menacés de mourir : le divorce.

Le divorce, par définition, par essence, est la destruction de la famille, du foyer, de ce foyer, au centre duquel nous montrions tout à l'heure, placé par la nature elle-même, l'enfant venu au monde.

Il est de toute évidence, en effet, que par le divorce, l'union, la réunion du père et de la mère, autour de l'enfant, cesse d'exister. Le père et la mère se séparant, l'enfant ne les a plus, ne les aura plus, réunis autour de lui, harmonisant leurs efforts, fusionnant leur action pour promouvoir son bien.

Je n'ai besoin d'aucun autre motif, d'aucune autre raison, — tout autre motif, toute autre raison ne sera plus que d'ordre secondaire — pour condamner, au nom de la raison la plus souveraine, la plus impérieuse, le divorce : il est anti-humain.

Qu'on n'évoque pas surtout des raisons ou des prétextes d'impossibilité de vie ensemble pour les intéressés. Ces impossibilités, *quelles qu'elles soient*, n'ont pas le droit de *compter*, devant le droit *sacré* de l'enfant, de l'individu

humain, qu'ils ont appelé à la vie, et que par là même ils se sont engagés à conduire au plein et parfait épanouissement de cette vie, dans l'ordre physique, dans l'ordre moral, dans l'ordre intellectuel, *dans l'ordre humain,* où se trouve, au point le plus intime, le plus profond, le plus délicat, et sans lequel rien plus, semble-t-il, ne peut compter, le nœud formé par la nature au cœur de l'homme, et qui s'appelle des plus beaux noms qui soient sur cette terre : l'amour paternel, l'amour maternel, la pitié filiale.

Mais, dira-t-on, si la permanence de la vie commune devient, au contraire, un péril pour l'enfant?

Hélas! tout est possible avec la misère de notre nature. De même qu'il se rencontre des monstres dans l'ordre physique, il peut se rencontrer des cas monstrueux dans l'ordre économique ou familial.

Nous rentrerons, ici, dans le cas, déjà prévu, où l'État peut intervenir pour suppléer au défaut des parents à l'égard de l'enfant : les droits de ce dernier étant imprescriptibles.

Toutefois, autre chose sera de prévoir des cas monstrueux d'exception où l'État peut avoir à intervenir ; — autre chose de proclamer normal ce qui est contre nature, — comme voudraient le faire ceux qui donnent à l'État sur l'enfant les premiers droits, libérant, du même coup, les parents de tout devoir direct, et leur permettant, par le fait même, de se séparer, en droit, dès le lendemain de la naissance de l'enfant, si tant est même qu'il y ait une nécessité pour eux de vivre ensemble après la rencontre même fortuite qui sera peut-être la cause de la venue de l'enfant au monde.

Si tel était l'ordre naturel, parmi les hommes, il n'y aurait plus aucune raison de s'opposer au divorce et de le condamner au nom de l'enfant. Si, au contraire, la vérité est celle que nous avons précisée, le divorce, érigé en loi, promu pour faciliter la rupture du foyer, au moindre prétexte, devient lui-même une monstruosité : la loi la plus atrocement inhumaine, qui sacrifie l'enfant aux pires intérêts égoïstes de deux êtres dénaturés.

La première condition imposée par la nature, en raison de l'enfant, c'est la permanence du foyer.

Il est vrai que Dieu lui-même avait autrefois permis une infraction à cette loi. Mais l'Évangile nous a dit pourquoi : *ad duritiam cordis*. — Et il ajoute : au commencement, il n'en fut pas ainsi ; Dieu *créa un* seul homme et *une seule* femme ; et Il les unit l'un à l'autre indissolublement : ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point.

En apportant ici ce témoignage, il semble que je ne reste plus dans le cadre strictement philosophique ou rationnel qui est le nôtre, dans nos études actuelles. Et il est vrai que soit la parole du Christ dans l'Évangile, soit le texte de l'Ancien Testament cité par Lui relèvent proprement de la révélation surnaturelle.

Toutefois, bien que le mode de proclamation soit d'ordre surnaturel, la vérité dont il s'agit demeure d'ordre naturel. Elle relève de la raison philosophique.

Sans recourir, en effet, au témoignage du livre de la *Genèse* qui nous montre Dieu, au début, créant un seul homme et une seule femme, pour qu'en effet ils soient, à jamais, leur vie durant, l'un pour l'autre, nous pourrions, à considérer le genre humain, tel qu'il est, conclure que l'intention de la nature est bien, en réalité, que l'homme et la femme soient faits individuellement un pour une, une pour un. N'est-ce pas pour cela que, dans les familles, dans les cités, dans le genre humain, leur nombre est approximativement le même ?

Mais, quoi qu'il en soit de cette considération, il n'en demeure pas moins que, du point de vue de la raison naturelle, les parents se doivent à l'enfant. Leur condition devra donc être dictée, du point de vue de la raison naturelle, par les nécessités de l'enfant. D'autre part, l'enfant ne peut atteindre la perfection à laquelle il a droit, que si les parents demeurent unis. Assurément, ce ne sera pas trop du père et de la mère, combinant, harmonisant leurs efforts, pour donner à l'enfant, dans l'ordre physique, dans l'ordre moral, dans l'ordre intellectuel, ou en vue de la culture proportionnée à

son état, à ses dispositions, à ses aptitudes, la formation qui doit être la sienne. Et à supposer qu'après un certain nombre d'années, l'enfant, devenu homme, puisse se suffire, et qu'il vive à son tour d'une vie indépendante, la nature même des soins qui lui auront été donnés, durant la longue période de sa formation, exige qu'il ne rompe pas avec ses parents. S'il le faisait, ce serait, de sa part, une atroce ingratitude. Il doit maintenir avec eux des rapports d'intimité, qui sont bien, qui doivent être toujours, à moins d'infidélité ou de révolte contre ce que la nature a mis de plus sacré dans le cœur des humains, ce qu'il y a de plus doux, de plus suave, de plus indestructible, dans les rapports des hommes entre eux. Mais pour que l'enfant, le jeune homme, l'homme mûr, qui reste toujours avec sa qualité de fils, puisse continuer d'avoir avec ses parents les rapports d'intimité familiale que nous venons de dire, ne faut-il pas que le foyer soit demeuré intact?

J'ose dire qu'il n'est pas, et qu'il ne peut pas être, pour le cœur d'un fils, de spectacle plus cruel, plus douloureux, plus déchirant, et même plus démoralisateur, que celui d'une rupture entre ceux qui avaient, à ses yeux, l'auréole de la paternité et de la maternité, surtout d'une rupture définitive, d'une rupture allant jusqu'à établir d'autres foyers, des foyers où lui-même est en partie étranger.

Il y a, dans ce fait, quelque chose de si cruel, qu'on se demande comment un père et une mère ont jamais pu, je ne dirai pas s'y résoudre, mais même le concevoir.

Aussi bien, je ne craindrais pas de formuler cette règle, du seul point de vue de la raison : c'est que l'intérêt de l'enfant, l'amour naturel qu'un père et une mère doivent avoir pour lui, doit l'emporter sur tout ; et tout doit lui être sacrifié de la part du père et de la mère. En agir autrement, et sacrifier l'enfant à des vues ou des satisfactions personnelles, de quelque nature qu'on les suppose, surtout quand elles vont à ruiner le foyer et à détruire la famille, c'est un acte d'un égoïsme effroyable, que rien ne saurait justifier, aux

yeux de la saine raison. — Ici, un seul mot convient ; et, encore, il pourrait paraître trop doux : de tels êtres sont des êtres sans cœur : *ad duritiam cordis* !

La permanence du foyer ! c'est la première condition pour que la famille remplisse son rôle à l'endroit de l'enfant. Mais elle n'est pas la seule. Ce n'est en quelque sorte qu'une condition préalable, une condition qu'on pourrait presque dire négative.

D'autres conditions s'ajoutent à celle-là. Elles sont commandées, précisées, dictées, par la nature même de l'œuvre à réaliser.

Il s'agit de la formation de l'enfant, de l'individu humain, venu au monde sans rien, et destiné à la perfection dont nous avons essayé de dire l'excellence, mais aussi la difficulté ou la périlleuse grandeur.

Formation physique — formation morale — formation intellectuelle ou de culture proportionnée à l'état, aux possibilités, aux dispositions, aux aptitudes.

Pour cette œuvre immense, le père et la mère devront combiner, harmoniser leurs efforts. Le premier devoir sera celui d'une gestion sage, prudente, *économique*, au sens plein et parfait de ce mot, de tout ce qui regarde le côté matériel, disons le bien-être ou les conditions de vie physique, dans la famille. La formation physique de l'enfant y est intéressée ; et aussi sa formation intellectuelle ou de culture ; sans excepter la formation morale. Tout change, en effet, ou peut changer, dans un intérieur de famille, selon que la gestion des biens de la famille, que ces biens soient considérables, ou qu'ils soient limités, sera ce qu'elle doit être ou ne le sera pas. Que de misères, que de désordres de toute sorte pourra prévenir une sage gestion ; tandis qu'une gestion inconsidérée ou folle amène les pires désastres.

A côté de cette sage gestion matérielle, devra venir, de la part des parents, dans la famille, pour promouvoir le bien de l'enfant, surtout dans l'ordre moral, l'exemple ou la pratique de toutes les vertus. La vie du père et de la mère

devrait se présenter continuellement à l'enfant comme l'exemple vivant ou le type parfait à reproduire dans sa propre vie. A mesure que l'enfant s'éveille et grandit, il voit tout, il remarque tout, et, normalement, il se sent porté à imiter tout ce qu'il voit. Si l'exemple est dans le sens du bien, la vertu lui devient en quelque sorte naturelle; si l'exemple est dans le sens du mal, du défaut, du vice, il le reproduira aussi, souvent même en l'exagérant. Quant à vouloir le reprendre et le corriger, si d'abord on lui a donné l'exemple de cela même qu'on lui reproche, il est trop évident qu'on ne fera que l'aigrir, l'endurcir, le révolter intérieurement, et préparer ainsi une nature d'anarchiste.

L'économie des vertus pratiquées et enseignées ou surveillées, telle est donc une des conditions essentielles requises de la part des parents pour le perfectionnement de l'enfant.

Mais nous avons dit aussi qu'il fallait travailler à son perfectionnement intellectuel ou de culture. Ici encore l'action harmonieuse du père et de la mère devront avoir une part essentielle. Ce sont eux, d'abord, qui doivent se prononcer sur ce que nous avons appelé la vocation de l'individu humain, en fonction de ses possibilités de vie individuelle, familiale, sociale, et de ses dispositions, aptitudes, goûts déterminants et indicatifs. Et ce choix, nous l'avons dit encore, est d'une importance souveraine. Ils devront aussi être les premiers à commencer la culture de leur enfant. Qu'il s'agisse, selon la diversité des conditions, de métier, d'art ou de science, le père et la mère pourront mieux que tout autre orienter l'enfant dans la spécialité qui est la leur et qui normalement devra être la sienne. Que s'il s'agit de cette culture générale qui doit toujours, nous l'avons dit aussi, être à la base des cultures spéciales, pourquoi, dans les lignes essentielles, ne serait-elle pas normalement le fait des parents eux-mêmes, du moins à ses débuts: enseignement primaire; enseignement secondaire; enseignement supérieur. Il est très vrai que le perfectionnement dernier en chacun de ces enseignements, et, ensuite, dans les spécialités propres,

pourra demander un autre cadre, un autre milieu, d'autres secours, que ceux de la famille. Encore est-il que l'idéal serait que les parents, le père et la mère, pussent eux-mêmes contrôler ce perfectionnement et veiller à ce qu'il ne soit que l'épanouissement de leur propre formation à eux. A vrai dire, les maîtres qu'ils donneront à leur enfant, à quelque degré ou sous quelque mode de formation qu'on le suppose : et, qu'ils appellent ces maîtres dans leur maison, ou qu'ils leur confient leur enfant au dehors, — ces maîtres et leur action ne sont, ne doivent être que des suppléments ou des compléments de leur action à eux, père et mère. La discipline *paternelle*, qui n'est pas la discipline *légale*, ne saurait être remplacée par rien. — La discipline scolaire, qui tient un peu des deux, appartient ou doit appartenir à la première plutôt qu'à la seconde : elle n'en est que le prolongement, la suppléance.

Nous verrons bientôt que le principal rôle de la cité est de permettre ou de faciliter dans les meilleurs conditions possibles cette suppléance, quand elle devient nécessaire.

VIII

LA CITÉ

La fin naturelle de l'individu humain et la condition actuelle de cet individu humain ; — voilà ce qui commande tout dans la science morale philosophique, qu'on la considère sous sa raison d'Éthique, ou d'Économique, ou de Politique.

Tout être doit avoir la perfection, c'est-à-dire la possession du bien, de tout le bien que requiert sa nature. S'il l'a et qu'il ne puisse pas la perdre, il n'y a pas, il ne saurait y avoir de mal pour lui, — le mal n'étant, pour un sujet, que la privation du bien qu'il doit avoir. S'il ne l'a pas dans sa totalité, s'il l'a dans une certaine mesure, dans la mesure du moment, il n'y a pas de mal en lui ; mais il y a acheminement ou attente eu égard au bien définitif qui doit être le sien.

Si cet être est un agent moral, ou libre et responsable, il doit, tant qu'il n'a pas tout le bien que sa nature comporte, s'ordonner, par le bien qu'il a déjà, à l'acquisition du bien qu'il n'a pas encore : et, comme il est un agent libre, pouvant s'ordonner ainsi ou ne peut pas le faire, — s'il ne le fait pas, il pèche contre la loi primordiale de sa nature ; si, au contraire, il le fait, il agit bien moralement. Et c'est selon qu'il agit ainsi bien ou mal moralement, qu'il mérite d'obtenir, à titre de récompense, son bien dernier et définitif, ou, au contraire, d'être puni dans la mesure même où il a péché contre la loi de sa nature.

Mais cet agent moral, si nous le considérons dans le monde humain, même dans ce domaine de la vie d'attente ou d'épreuve précédant son état définitif, pourra se présenter à nous en des conditions bien diverses : et c'est de la condition où il se présentera à nous que dépendra toute la suite de nos conclusions d'ordre moral.

Si, par exemple, l'individu humain arrivait à l'être dans un état de perfection tel qu'il pût se suffire en tout; s'il arrivait à l'être, possédant toute vérité naturelle dont il a besoin, sans possibilité d'erreur ou d'ignorance; s'il pouvait, par lui-même, se perfectionner dans cette possession de la vérité; si, dans sa vie physique, il n'avait que des besoins très simples, auxquels il pourrait pourvoir aisément et de lui-même, — quelque chimérique que soit cette hypothèse, elle nous permet et nous oblige même de conclure que, dans ce cas, cet être humain pourrait être seul : il n'aurait pas besoin du secours d'autres êtres humains; tout au plus pourrait-il trouver son bien à communiquer avec d'autres êtres humains semblables à lui, dans l'ordre de la vie de pensée qui serait la sienne excellemment. Toujours est-il que l'individu humain venant à l'être dans l'état ou la condition que nous venons de dire, il n'y aurait plus à parler de famille, de vie de famille, de devoirs de famille; ces mots-là n'auraient plus de sens : puisque la famille, c'est l'homme et la femme unis dans une même vie, en fonction de l'individu humain devant venir au monde à l'état d'enfant, pour se développer ensuite jusqu'à ce qu'il ait atteint sa perfection normale d'individu humain.

On le voit donc, c'est uniquement parce que l'individu humain est ce qu'il est, c'est-à-dire un être raisonnable appelé à une perfection très haute, mais qui vient au monde ou à l'être, sous la forme et dans l'état ou la condition de l'enfant, — qu'il a fallu constituer la famille. La famille. — c'est-à-dire l'existence même distincte de l'homme et de la femme; leur union en communauté de vie absolue et parfaite — avec tous les charmes et tous les secours ou avantages

qu'ils s'apportent l'un à autre — tout cela est en fonction de la nature et de la condition de l'individu humain étant ce qu'il est et venant au monde dans les conditions où il y vient.

Mais, de même que cette fin naturelle de l'individu humain et la condition où il vient au monde, sont la raison essentielle de la famille ; — elles sont encore, nous l'allons voir, la raison de la cité.

C'est qu'en effet, la famille toute seule ne peut pas suffire pour conduire l'individu humain à la perfection qui doit être la sienne, dans toute la plénitude et dans tout le fini de cette perfection. Si la famille pouvait y suffire, nous n'aurions pas à nous occuper d'autre condition d'ordre moral pour l'être humain. Toute sa vie morale et toute la science de cette vie se ramèneraient, pour lui, à l'Éthique et à l'Économique.

Il n'en va pas ainsi.

La famille, une famille, pourra bien suffire à ce que nous appellerions l'essentiel, l'absolument indispensable pour la venue au monde et le perfectionnement de l'individu humain. Elle ne peut pas, à elle seule, donner à cet individu humain tout ce que sa nature humaine est susceptible d'avoir, en fait de perfection : qu'il s'agisse de la perfection, dans l'ordre des conditions de la vie matérielle et physique, ou dans l'ordre de la vie morale, ou dans l'ordre de la vie intellectuelle. Si, au lieu d'une famille, on a, — et on *devra l'avoir par le développement normal de l'être humain tel qu'il est dans sa nature*, — si l'on a une multiplicité de familles, la multiplicité de ces familles et leur diversité, allant se développant toujours en raison même de la diversité numérique ou individuelle de chaque être humain, ces familles *groupées ensemble* se prêteront un mutuel secours pour travailler, chacune avec les spécialités d'aptitudes ou de ressources qui lui appartiendront en propre, *à augmenter la somme des biens de chacune, dont le rayonnement constituera le bien commun de toutes* : et c'est dans ce rayonnement de toutes constituant

leur bien commun, que consistera, par excellence, pour l'individu humain, la condition de son perfectionnement.

Ces familles *groupées ensemble*, c'est la cité!

La cité! — Mais encore, qu'est-elle? Une collection de familles ou d'individus en plus grand nombre, comme la famille elle-même ne serait qu'une collection d'individus aussi mais moins nombreux? N'y aurait-il là qu'une question de nombre d'individus, d'ailleurs tous égaux en droit, ayant tous naturellement les mêmes droits, sans qu'au surplus aucun d'eux ait aucun devoir, tous libres, indépendants, d'une liberté, d'une indépendance absolue, essentielle, inhérente à l'individu humain comme tel, — et que rien ne saurait limiter ou contraindre ou obliger, si ce n'est dans la mesure même où elle se sera aliénée librement, mais totalement, et collectivement, formant une somme qui se comptera et s'additionnera par *voix*, somme et addition qui constituera la personne commune ou le moi social, seul moi existant désormais, dans lequel tous les moi individuels sont venus se fondre et abdiquer, afin de se retrouver plus excellemment, transformés seulement quant à la liberté : de naturelle qu'elle était, elle est maintenant conventionnelle. — Par la seule vertu du *pacte*, du *contrat social*, « à l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de cité ».

Nous venons de l'entendre. Ce sont les expressions mêmes, c'est la formule du père du *Contrat social*.

La cité, c'est un groupement conventionnel d'individus humains, tous égaux et qui ont tous les mêmes droits, sans autre devoir que celui qui naît, mais absolu et imprescriptible, de l'aliénation de tous les droits particuliers en un seul droit universel, qui est le droit de tous.

Ce n'est pas sans frémir que je retranscris, en la dégageant, cette formule anti-humaine, qui devait être le code théorique de la société moderne et qui est le poison dont cette société se meurt.

Non certes! la cité n'est point cela!

Nous avons, nous, une autre conception des droits de l'individu humain et aussi de ses devoirs. Ce n'est pas en vain que nous distinguons trois parties essentielles dans la science morale : l'*Éthique*, l'*Économique*, et la *Politique*. Si tout se ramène à une question de nombre et d'addition d'individus humains, la Politique et l'Économique ne seraient que des modalités accidentelles de l'Éthique.

Il en va tout autrement!

Il est vrai, certes! et nous l'avons établi nous-mêmes, que l'individu humain est la clé ou la raison de tout dans la science morale. Mais l'individu humain dans la vérité de sa nature, dans la réalité de son être et de sa condition, et non pas considéré comme l'homme en soi de Platon ou l'homme universel des sophistes du XVIIIe siècle et de la Révolution.

Or, l'individu humain, dans la réalité de sa condition, exige, nous l'avons vu, la famille : non comme une addition d'individus humains, tous égaux, ou identiques, et indistincts, si ce n'est de la seule distinction numérique; — mais comme un groupe *harmonisé*, gradué et ordonné, où ne se trouvent pas deux êtres humains dont la condition ou les droits et les devoirs soient identiques : l'*homme*, la *femme*; le père, la mère; l'enfant, les enfants, frères et sœurs; personnel domestique; tout cela subordonné, unifié en un tout harmonieux, pour le résultat que poursuit la nature et qui est, nous ne le redirons jamais assez, la raison de tout, dans le plan de la nature, — *le perfectionnement gradué et complet de l'individu humain*.

Pareillement, pour la cité!

Elle n'est pas une simple addition d'individus émancipés et vivant chacun d'une vie autonome, indépendante, complète, d'ailleurs identique et égale pour tous; — ni même

de familles formant chacune un tout complet, parfait, indépendant, qui se suffise et qui ne s'ajoute à l'autre qu'accidentellement, comme une unité à une unité, à condition *égale*, identique.

Cette conception de la cité, je l'ai déjà dit, — qui est la conception du XVIIIe siècle, de la Révolution, du monde moderne, — est une conception contre nature, anti-humaine, qui porte en germe toutes les ruines, toutes les tyrannies.

La cité est un groupement de familles, distinctes, diverses, aux conditions de vie multiples, qui doivent, dans leur fonctionnement ou leur épanouissement, se compénétrer, se compléter, s'aider mutuellement, tantôt donner, tantôt recevoir, les unes par rapport aux autres, afin que de leur union résulte une somme de perfection de vie humaine d'une *qualité* supérieure, constituant un rayonnement commun, où chaque famille viendra puiser, pour sa propre perfection à elle; — et, dans la mesure où elle y puisera, se mettre à même d'augmenter, à son tour, le rayonnement où toutes viennent puiser.

Voilà ce qu'est la cité!

Son objet propre et formel, ce qui la spécifie, ce qui constitue sa raison d'être, ce qui devra tout commander, chez elle et en elle, — ce *n'est pas le bien de l'individu comme tel*, en quelque état qu'on le considère, à l'état d'individu enfant, ou d'individu humain, plus ou moins émancipé; — ni, non plus, *le bien d'une famille, ou de la famille comme telle*, quelle que soit sa condition ou sa modalité. — C'est *le bien commun*, le bien de *l'ensemble constitué par des êtres humains appartenant ou pouvant appartenir à toutes les modalités, à tous les états, à toutes les conditions qui peuvent affecter un être humain : — comme individu humain isolé*, et selon toutes les modalités possibles, depuis celle de l'enfant abandonné ou demeuré seul après la disparition de tous ceux que la nature avait préposés d'abord à s'occuper de lui, jusqu'à celle de l'adulte dans le plein épanouissement de sa vie individuelle, en passant par toutes les possibilités

intermédiaires qui peuvent se trouver entre ces deux extrêmes et qui peuvent varier à l'infini; — *comme membre de la société naturelle qu'est la famille* : à titre de chef, ou à titre de simple membre : père, mère, enfant; personnel domestique; — *comme membre aussi de telle ou telle société ou association* plus ou moins facultative ou conventionnelle et libre, dans laquelle il pourra se trouver, débordant le cadre de la société naturelle qu'est la famille, mais restant en-deçà du cadre fixe et général ou universel que constitue la cité.

Et non seulement la cité a pour objet de promouvoir le bien de l'ensemble ou de tous les êtres humains constituant cet ensemble, selon la modalité qui peut être la leur à tous, variant à l'infini; mais encore elle a de promouvoir ce bien de l'ensemble dans son sens pur et simple, c'est-à-dire qu'elle a d'assurer ce qui doit être pour tous la condition par excellence de leur perfectionnement pur et simple.

D'autre part, ce perfectionnement pur et simple, quand il s'agit de l'être humain en lui-même, dans sa nature d'individu humain, c'est la contemplation ou l'acte de sagesse, dominant toute l'économie de sa vie morale et commandant aussi tout l'épanouissement de sa formation intellectuelle ou de sa culture dans le sens le plus compréhensif de ce mot.

Il faudra donc que la cité réalise, dans la mesure la plus parfaite possible, cette conditon de *vie en commun*, qui fera que tous les êtres humains qui la constituent trouveront, en elle, chacun selon sa modalité propre individuelle, les moyens les plus propices ou les facilités les plus grandes et les plus adaptées ou les plus excellentes, les plus parfaites, pour que chacun *atteigne*, selon que sa condition le permet, la perfection propre à l'individu humain; savoir : la vie de contemplation ou la vie d'action, qui doivent, l'une d'elle par mode d'avant-goût et de commencement, et toutes deux par mode de mérite, lui donner de réaliser sa perfection dernière et définitive : le bonheur!

Voilà ce qu'est, ce que doit être la cité!

Et c'est donc, sur terre, la chose la plus divine qui se puisse concevoir.

C'est la patrie! chose si grande qu'en-deçà de Dieu, il n'est rien de plus grand pour l'homme — attendu que je n'exclurai pas de la patrie — bien au contraire! elle en sera — dans toutes les patries — la partie la plus excellente, l'Église ou l'élément de perfectionnement spirituel par excellence!

Les parents eux-mêmes sont inclus dans la patrie, à titre de partie.

Aussi bien est-ce une même vertu, *la piété*, qui commande nos rapports à l'endroit des parents et de la patrie — patrie, *pater*. — Et cette vertu vient immédiatement au-dessous de la religion, la plus grande de toutes les vertus morales.

Mais pour que la patrie soit cela, pour que la cité réalise l'idéal que nous venons de marquer, — il y faudra — nous le pensons bien — des conditions multiples et délicates.

Il nous restera à les considérer dans nos prochaines études.

IX

L'AUTORITÉ. — LA LOI

La cité, prise dans son sens le plus étendu ou dans son acception la plus générale, n'est pas autre chose que la prolongement naturel, requis par la nature de l'être humain, de la famille, première société naturelle, absolument nécessaire eu égard à la nature de l'individu humain, ou aux conditions essentielles de cette nature, et à l'état dans lequel l'individu humain la reçoit et s'y perfectionne.

L'individu humain ne peut pas être pleinement lui-même, surtout dans l'universalité ou la généralité des modalités qui affectent cet individu humain en la diversité de ses représentants, — si, à côté de la famille et en plus de la famille, ne se trouve un milieu humain, constitué par un ensemble d'êtres humains, dont les éléments premiers seront les familles elles-mêmes, mais groupées en société plus vaste que chacune d'elles, différente aussi et spécifiquement distincte, puisque chacune d'elles n'est composée que d'individus humains, tandis que la société qui les complète est composée, avant tout et directement, de familles, de familles non seulement multiples, mais diverses aussi, au point que c'est leur diversité qui constituera la condition même de leur raison d'être à titre de partie et d'élément dans la société qu'elles composent.

Cette société nouvelle est naturelle, comme est naturelle la famille. Elle n'est pas moins voulue par la nature. En

un sens même, elle est voulue davantage par elle. C'est qu'en effet, la nature veut surtout ce qu'il y a de plus parfait. C'est sur cela que porte son intention première. Et, pour l'individu humain, nous l'avons vu, sa perfection requiert de toute nécessité, au sens que nous avons expliqué, la société dont nous parlons.

Il s'ensuit manifestement que les bases de cette société, ses premiers linéaments, l'orientation première des éléments qui doivent la constituer, viennent directement de la nature, et non pas d'une simple détermination conventionnelle de multiples individus humains délibérant entre eux et se concertant à cette fin. Du simple fait naturel que les familles se multiplient distinctes et diverses, leur nature même les amène à se grouper, à s'unir, à constituer une société distincte d'elles, mais dont chacune d'elles sera une partie, un élément.

Il est vrai que, dans cette constitution des familles en société nouvelle, une part d'action libre pourra et devra même, dans des proportions plus ou moins grandes, intervenir. Mais cette part d'action libre ne fera que compléter ou achever de réaliser ce que la nature elle-même aura commencé toute seule et sans qu'il ait été besoin, du moins au premier début, d'une libre initiative.

Toujours est-il que la société se constituera par une pente naturelle; car il faut, en effet, qu'elle se constitue, la nature même de l'être humain demandant qu'il en soit ainsi.

Dès lors, et puisqu'il faut que cette société soit, puisque la nature elle-même la demande, il faudra donc aussi que la nature ait pourvu à ses conditions essentielles, à ce sans quoi une telle société ne serait pas.

Or, que faut-il pour qu'elle soit?

Mais c'est ce que nous pourrions appeler sa forme, son âme. Les familles ou les individus humains, si on les considère distinctement et séparément, peuvent bien être les éléments matériels de la société dont nous parlons. Mais ils n'arrivent à *former* cette société que s'il est un lien qui les

unit. Ce lien, cette forme, cette âme, nous ne les trouverons que dans le principe même d'autorité. *Il faut une autorité qui préside aux rapports de ces familles entre elles ou de ces individus entre eux.* Si, au début, certains rapports auront pu s'établir comme d'eux-mêmes et naturellement entre deux ou plusieurs familles, entre deux ou plusieurs individus : à mesure même que le nombre de ces familles ou de ces individus grandira, à mesure que les rapports mutuels deviendront plus complexes, plus délicats, à mesure surtout que la durée de ces rapports se prolongera, — en raison même de la multiplicité des familles ou des individus, et de leur diversité, en raison des intérêts divers qu'il ne sera pas toujours facile d'harmoniser, il sera nécessaire qu'une autorité se crée, de plus en plus précise, à laquelle il incombera de maintenir l'harmonie des rapports qui est la fin même de la société dont il s'agit.

On le voit. La société parfaite qu'est la cité ne peut exister et atteindre la fin excellente entre toutes que la nature poursuit, et qui est de permettre à l'individu humain de réaliser toute la perfection que sa nature comporte, sans une autorité. C'est l'autorité qui fait la société, puisque c'est elle qui maintient unis les multiples éléments qui la composent, et qui préside à leurs rapports, pour prévenir ou apaiser tous leurs conflits et favoriser, au contraire, parmi eux, l'harmonie la plus suave et la plus féconde.

Oui ; mais cette autorité, quelle est-elle? comment devons-nous la concevoir? Tous connaissent la réponse de Rousseau : la volonté générale!

— Mais encore, que faut-il entendre par là? sont-ce les volontés de tous additionnées? — Est-ce la résultante de toutes ces volontés groupées ensemble, ou de leur majorité?

Il le semblerait; puisque, aussi bien, cette volonté générale est le principe de direction ; comme le pacte social est le principe de constitution de l'ordre social ou de la société civile qu'est la cité.

Or, le pacte social est le contrat en vertu duquel les per-

sonnes particulières renoncent à leur indépendance naturelle pour se retrouver libres de la liberté civile dans le moi commun qui est la résultante de leur aliénation individuelle.

Pareillement donc, semble-t-il, la volonté générale sera la résultante de toutes les volontés particulières abdiquant en faveur de cette volonté commune.

Mais, dans ce cas, il s'agira d'une volonté se manifestant par un organe. Et cet organe ne sera pas autre que tous les sujets des volontés particulières traduisant ce qui est commun à tous sans être particulier à aucun; ou la majorité de ces sujets exprimée par un vote.

Dans le second cas, elle n'est déjà plus la volonté générale, mais une volonté particulière, la volonté d'un parti; — c'est la destruction même de l'organe indéfectible requis pour la direction de la cité.

Dans le premier cas, c'est bien la volonté générale; mais en l'air, si l'on peut ainsi dire, parce que jamais l'on n'aura ce consentement unanime de tous les sujets particuliers s'entendant sur ce qui est le bien commun de tous, sans être le bien particulier d'aucun; chaque volonté particulière n'étant faite, comme telle, que pour vouloir son bien particulier, ou pour vouloir le bien commun, mais en vue de son bien particulier à assurer plus excellemment. — Pour trouver, non seulement un peuple tout entier à vouloir ainsi, mais même un groupe de sujets, ou même un seul, il faudra le chercher parmi des dieux plutôt que parmi les hommes.

Donc la volonté générale entendue au sens concret n'existe pas, ne peut pas exister, aux yeux même de Rousseau. C'est une pure chimère.

Ce n'est donc pas cela qu'il entend par sa *volonté générale*, sous la direction de laquelle devra vivre la cité.

Et, en effet, sa volonté générale n'est pas autre chose que le droit commun en soi, c'est-à-dire, le principe abstrait dictant ce que la raison saine doit prescrire comme étant le

bien commun des individus groupés dans le pacte social. Cela revient à dire que la volonté générale, c'est la loi, entendue au sens de ce que la raison commune à tout homme prescrit comme étant le bien commun de tous ceux qui vivent en telle société.

Mais cette raison commune à tout homme, cette loi idéale, comment se traduira-t-elle? comment se manifestera-t-elle? Comment interviendra-t-elle pour la direction effective et pratique de la cité?

La raison en soi, ou la volonté, de soi conforme à cette raison en soi, dans l'ordre du bien commun, n'existe pas *dans la réalité des choses humaines*. Il n'existe, en fait, que des volontés particulières, plus ou moins aptes à se conformer à la raison du bien commun. Et c'est parmi elles qu'il faut pouvoir trouver le principe que nous cherchons et qui est essentiel à la société, au point que sans lui la société ne peut pas exister : le principe d'une volonté qui commande avec autorité et à laquelle doivent se soumettre les autres volontés dans la sphère d'autorité qui est la sienne.

Mais c'est cela même que Rousseau condamne. Il ne veut pas qu'une volonté commande à une autre volonté. — L'homme ne doit obéir qu'à lui-même, ou à la volonté générale, auquel cas, c'est encore à lui-même qu'il obéit.

Nous accorderons qu'une volonté ne *doit commander* que dans le sens de la volonté générale; et, si elle commande dans le sens de la volonté particulière, elle est en défaut. — Mais, qu'elle soit en défaut ou non, c'est une autre question, distincte de la question d'autorité, — ou du droit de commander. Le droit de commander lui vient d'une investiture divine. C'est comme volonté *supérieure* qu'elle a le droit de commander. Et l'ordre de supérieur à inférieur est un ordre établi par Dieu, ou, à tout le moins, sanctionné par Dieu : il n'a de valeur qu'à ce titre. S'il est constitué par Dieu, indépendamment de la volonté des sujets ou des inférieurs, ceux-ci n'ont qu'à le respecter et s'y soumettre. — S'il est établi par eux-mêmes, et parce qu'ils auront eux-

mêmes mis à leur tête un supérieur, durant tout le temps de sa fonction, ils doivent *obéir* parce qu'il est leur supérieur.

C'est un supérieur, un supérieur en chair et en os — individuel ou collectif — qui commande, qui seul a le droit de commander; — et non pas une volonté générale abstraite. — C'est à lui qu'on obéit, qu'on doit obéir; — et non pas à la volonté générale comme telle, qui, comme telle, n'a aucune vertu dans la cité, — si ce n'est pour autant qu'elle s'incarne dans un supérieur ayant autorité.

Quand nous parlons d'autorité, nous n'entendons pas seulement le pouvoir moral ou métaphysique, mais tout à fait transcendant, de la pure raison. Cette autorité de la raison est assurément, dans l'ordre humain, la première autorité. A vrai dire, c'est elle, et elle seule, qui doit régner. Et si, en effet, elle régnait toujours et en tout, tout serait parfait dans l'ordre de la vie humaine, individuelle, familiale et sociale.

Mais, en fait, la raison ne règne pas toute seule, et par sa seule force, dans le monde humain ou au cœur des individus qui le composent. Chaque individu humain porte en lui-même toutes sortes d'éléments de révolte contre ce règne de la raison. Et, à mesure que le nombre des individus humains augmente, ces causes de révolte ne font aussi trop souvent que se multiplier, au point que le règne de la raison devient de plus en plus difficile. D'autre part, sans le règne de la raison, point de vie vraiment humaine, qu'il s'agisse de l'individu, de la famille ou de la cité.

Il faut donc que se trouve, parmi les humains, le moyen d'assurer, dans la mesure du possible, ce règne de la raison. Et ce moyen n'est pas autre que celui de l'autorité. L'autorité sera donc un pouvoir, distinct de celui de la raison elle-même, et qui aura pour fin ou pour but d'en assurer le règne. Pour atteindre cette fin, il faudra que l'autorité dont nous parlons s'exerce parmi les hommes sous une forme sensible, communiquant avec eux, leur dictant ce qui est, en effet, selon la raison, et les contraignant, au besoin, à

s'y conformer. Dans la mesure où le groupement des êtres humains sera plus nombreux et plus varié ou plus complexe, il faudra que l'autorité se gradue et se hiérarchise pour assurer l'ordre ou le règne de la raison parmi ces êtres humains. Et quand il s'agira du groupement parfait qu'est la cité, ou, plus encore, la nation, au sens de cités multiples groupées ensemble pour vivre d'une seule et même vie sociale et politique plus développée et plus parfaite, la gradation ou la hiérarchie de l'autorité devra se couronner, au sommet, par un pouvoir souverain, qui ne dépendra d'aucun autre, dans l'ordre humain, et duquel dépendront tous les autres pouvoirs subalternes dans la cité ou dans la nation à laquelle il préside.

Ce pouvoir souverain ou cette autorité suprême, non moins et, en un sens, plus encore que les pouvoirs et les autorités subalternes, devra être, lui aussi, quelque chose de tangible, auquel, s'il est besoin, tous, simples particuliers, ou pouvoirs et autorités subalternes, puissent se référer et recourir.

Il faut donc que le pouvoir souverain ou l'autorité suprême soit quelque part, dans la cité ou la nation, en quelque dépositaire déterminé, au su et au vu de tous ; puisque c'est lui qui doit commander à tous en premier ou dernier ressort, à lui que tous, sans exception, doivent obéir.

Ce pouvoir souverain, quel est-il et quel peut-il être ? sous quelle forme se présente-t-il et peut-il se présenter ?

Nous connaissons la réponse de Jean-Jacques Rousseau. Le souverain n'est jamais et ne peut être que l'être collectif de tous les contractants du pacte social. D'un mot, le souverain, c'est le peuple, entendant, par là, l'ensemble ou l'addition de toutes les unités civiques ou de toutes les *voix* qui constituent la cité ou la nation. C'est au peuple, et au peuple seul, qu'appartient la puissance législative. Mais la puissance exécutive ou le gouvernement ne saurait jamais lui appartenir. Ceci est toujours le fait de particuliers, qui seront simplement les ministres du souverain. Le souverain ne

s'occupe jamais du particulier, qui n'est point du ressort de la loi : tous les actes du souverain ne peuvent être que des lois.

L'unique souverain est le peuple; et il ne peut jamais se dépouiller de sa souveraineté : tout dépositaire particulier ne fait que gouverner en son nom, et il est révocable à merci.

Le fondement de cette doctrine est toujours le sophisme de la *volonté générale*. Pour Rousseau, la volonté générale, seule souveraine, ne peut se traduire que par le corps du peuple. « Le souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur; par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres; et nous verrons ci-après, qu'il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela même qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être. » (*Contrat social*, I, ch. VII.)

Disons nettement que nous touchons ici au point central de l'équivoque mortelle inaugurée par Rousseau et qui est à la base de tout le droit politique moderne.

Du seul fait, disait Rousseau, que la cité est constituée, il n'y a plus, parmi les membres de la cité, de volonté particulière; il n'y a que la volonté générale.

Et il suit de là, ajoutait-il, qu'aucun particulier n'a le droit de commander, en son nom. Seul le corps de la cité a ce droit : les particuliers, quels qu'ils soient, ne font que présider à l'exécution du commandement ou de la loi qui émane du seul souverain, le corps social; eux n'ont raison que de ministres.

Ces deux propositions, entendues comme il convient, peuvent avoir et ont, en effet, un sens excellent.

« Dès que la cité est constituée, il n'y a plus, pour les membres de la cité, de volonté particulière; mais seulement la volonté générale ».

Cela est très vrai, si l'on veut dire que nulle volonté particulière ne doit vouloir le bien particulier, au préjudice du

bien général. Mais il demeure que chaque volonté particulière garde son libre jeu, et c'est même en voulant son bien particulier, en harmonie avec le bien général, qu'elle concourt à ce bien général.

« Il suit de là qu'aucun particulier n'a le droit de commander, mais seulement le corps social ».

Cela est vrai encore, si l'on veut dire que nul de ceux qui commandent ne doit se proposer son bien particulier, ou un bien particulier comme tel, mais le seul bien de ceux à qui il commande : et, s'il s'agit du souverain, le seul bien de tous; mais, précisément, ce bien de tous ne peut être obtenu que s'il est *quelqu'un qui commande,* et qui, en commandant, *plie* les volontés particulières à rechercher le bien commun. — Toute la question sera de trouver le meilleur mode de *quelqu'un qui commande,* pour obtenir ce résultat qui est de *plier les volontés de tous à réaliser le bien commun.*

Le bien de la cité ne peut être que si toutes les volontés conspirent à ce bien. Naturellement, elles ne le font pas. Il faut les y amener par la loi : qui montre à *tous* le bien commun à poursuivre ; et qui contraigne, au besoin, ceux dont le mauvais vouloir compromettrait ce bien. Ceci est le propre d'un vouloir *supérieur qui commande avec autorité,* c'est-à-dire *par droit de commander et ayant la force de contraindre à obéir*, s'il est des volontés rebelles. Ce droit de commander peut venir : ou de Dieu qui l'aura donné par intervention positive ; ou de la nature de la société : tel le régime populaire, à défaut de tout autre ; ou d'une convention, ou contrat, ou constitution, fixant par ceux qui en ont le droit, le peuple par exemple, que la cité aura tel mode de régime : aristocratique ou monarchique ; ou par acceptation.

L'autorité, la vraie, — c'est la volonté de la raison ! ou plutôt la volonté du supérieur, qui commande, qui intervient au nom de la raison, au nom de *Dieu*, devant qui toute raison particulière et toute volonté particulière doit s'incliner !

Mais cela même nous met directement en présence du problème que pose la question qui nous occupe. Ce problème est bien, en ce moment, le plus actuel, le plus aigu aussi, et, en même temps, le plus universel qui soit parmi les hommes.

Or, le croira-t-on, si nous disons qu'il a été posé, par saint Thomas, au XIII[e] siècle, avec une netteté et une crudité qui serait à rendre jaloux le philosophe de Genève lui-même? — Traitant de la vertu d'obéissance, saint Thomas débute par un article qu'il énonce en ces termes : *Si l'homme est tenu d'obéir à l'homme?* — Jean-Jacques Rousseau et tous les théoriciens modernes qui dépendent de lui disent : non, à moins que, par un libre pacte, il n'ait lui-même aliéné sa volonté propre dans une volonté générale, qui, seule, a le droit de commander, mais qui a ce droit au sens le plus absolu, en vertu même de la renonciation des volontés particulières qui ont substitué à la leur cette volonté générale. — Saint Thomas répond : oui, dans la mesure où la volonté d'un homme est *inférieure* à la volonté d'un autre homme.

Et voilà bien l'abîme qui sépare les deux doctrines. — Pour Jean-Jacques et les modernes, la société humaine n'est composée que d'individus *égaux*, dont aucun n'a sur l'autre aucune supériorité de volonté, si ce n'est dans la mesure où il est *ministre* de la volonté générale, qui n'est jamais la volonté d'un homme ou d'un individu humain, mais la résultante de toutes les volontés particulières qui se sont fondues en elle. — L'expression de cette volonté générale est ce qu'on appelle la loi. Il suit de là que l'homme n'obéit jamais à l'homme, qu'il n'obéit qu'à la loi. — Fort bien, mais la loi, qui l'a faite et qu'est-elle sous sa raison même de loi? Ici encore, ici toujours, ici plus que jamais, il importe de ne pas s'arrêter à la sonorité des mots ou à l'emphase avec laquelle on les prononce, mais d'aller au fond, à la chose qu'ils signifient.

Qu'est-ce donc que la loi? — On nous répond : L'expression de la volonté générale. Et cette volonté générale, qu'est-

elle? La délégation des volontés particulières qui ont abdiqué en sa faveur. Mais où se trouve-t-elle? comment s'exprime-t-elle? a-t-elle une règle, une norme qui légitime son expression, qui fasse que cette expression est juste : — car, enfin, toute expression de cette volonté générale est-elle de soi essentiellement juste; ou peut-elle quelquefois ne pas l'être?

Sortons de l'équivoque et allons au fond des choses. Alors, la loi nous apparaîtra : *un ordre de la raison, en vue du bien commun, porté par celui ou ceux qui ont le soin de la communauté, et manifesté aux intéressés.*

On le voit : la loi est en fonction de la cité. Elle est essentiellement un ordre, un ordre de la raison, une prescription sous forme de commandement exprès, et qui oblige, qui oblige universellement, dans la cité, tous ceux qui ont quelque rapport à l'objet prescrit par cette loi. — Il faut donc, pour qu'elle soit juste, que son objet soit raisonnable, en harmonie avec la saine raison. — S'il ne l'était pas, quelle que pût être la volonté qui l'édicterait, s'agirait-il de la volonté de tous sans exception, — une telle prescription n'en serait pas moins inique; et elle ne mériterait jamais le nom de *loi* : tel, par exemple, le cas d'une cité où tous les citoyens, même réunis en assemblée générale, ordonneraient l'abolition de tout culte de Dieu, ou le divorce détruisant le foyer.

Mais, il ne suffit pas, pour que la loi soit juste, qu'elle soit un ordre de la raison, ou qu'elle prescrive une chose en harmonie avec la raison. Il faut encore que la fin de cet ordre soit le bien commun. La loi ne peut pas se proposer le bien d'un individu, comme tel, ni le bien d'une famille ; ou d'un groupe d'individus, d'un groupe de familles. C'est le bien de tous, ou plutôt de l'ensemble, le bien de la cité, comme telle, que la loi doit se proposer. Elle est, en effet, directement en fonction de la cité. Et c'est dans la mesure où elle promeut le bien de l'ensemble, le bien de la cité, qu'elle est ce qu'elle doit être, sous sa raison de loi : car si toute loi doit être une prescription ou un ordre de la raison,

tout ordre de la raison n'est pas une loi : l'ordre de la raison n'acquiert la raison de loi que s'il est pour le bien de l'ensemble. C'est là sa fin, sa raison d'être.

Mais cela encore ne suffit pas. Il faut que cet ordre de la raison en vue du bien de l'ensemble émane de l'autorité légitime. Et nous voici, de nouveau, en face du problème essentiel d'où tout dépend dans la cité. Quelle est cette autorité qui doit intervenir? Qui est-ce donc qui a le droit de faire la loi? Mais c'est le supérieur; tranchons le mot : le souverain.

Il faut donc qu'il y ait un souverain, un supérieur, dans toute communauté d'êtres humains réunis en société. Sans souverain, sans supérieur, la société ne peut même pas se concevoir. Car la loi elle-même dépend de ce souverain, de ce supérieur : au point qu'elle n'est que par lui. Si tout autre que le souverain, que le supérieur, s'arrogeait le droit de faire une loi, — s'agirait-il, d'ailleurs, de quelqu'un qui ordonnerait une chose sage ou selon la raison et même en vue du bien commun, il n'en demeurerait pas moins que son acte serait sans valeur, sans autorité, qu'il ne constituerait pas une loi, qu'on n'aurait pas à lui obéir.

Par conséquent, le dernier mot de tout se ramènera ici à une question de *supériorité* et d'*infériorité*. Seul, un supérieur a le droit de commander; seul le supérieur souverain a le droit de commander en forme de loi ; et nul, jamais, n'est tenu d'obéir qu'à celui ou à ceux qui ont autorité sur lui, c'est-à-dire qui ont, par rapport à lui, la raison de supérieur. Et qu'on le remarque bien, de supérieur, dans la raison même de *volonté*. L'obéissance implique essentiellement la subordination, la *soumission* d'une *volonté inférieure* à une *volonté supérieure*.

Il faut donc, de toute nécessité, pour l'existence de la cité, une autorité, et une autorité souveraine, — c'est-à-dire une *volonté supérieure*.

Cette *volonté supérieure* ne doit pas être confondue avec la volonté générale de Rousseau : car la volonté générale de

Rousseau n'est qu'une pure abstraction. Et s'il est vrai que, dans l'ordre spéculatif, une abstraction peut commander ou régir la raison ; dans l'ordre pratique, il faut une volonté *devenue tangible* qui puisse s'imposer et, au besoin, contraindre. Il faut une *volonté d'homme*, incarnée en des êtres humains.

C'est à cette volonté d'homme qu'on obéit ; non à sa propre volonté : puisque aussi bien, même si notre volonté était contraire, il faut qu'elle se soumette. — Mais d'où vient à une *volonté d'homme* le droit de s'imposer à d'autres volontés ? d'où lui vient sa qualité de volonté supérieure ? Rousseau dit : Aucune volonté d'homme n'est supérieure ; elle n'est que *ministre* de la loi, expression de la volonté générale. — Ici encore, abstraction pure. — Et quand le sophiste ajoute que la volonté générale — seule souveraine — commande en vertu du droit que lui ont conféré les volontés particulières, librement aliénées à son profit et au leur — c'est encore de la pure abstraction : il raisonne dans le droit abstrait : c'est-à-dire que toute volonté droite doit, en effet, se considérer d'autant plus libre qu'elle se soumet à la droite raison.

Mais il ne s'agit pas de cela, quand nous nous enquérons de la *volonté supérieure* qui régit la cité. Il s'agit, ici, d'une volonté d'homme, ayant le droit de commander ou de faire la loi, et pouvant s'imposer à toutes les volontés qui relèvent de son pouvoir. — D'où vient ce pouvoir, à une volonté d'homme ? Toujours de Dieu et uniquement : de façon immédiate, si c'est la volonté souveraine ; de façon médiate, si c'est une volonté de supérieur subalterne. — En obéissant à toute volonté de supérieur légitime, c'est à Dieu que l'on obéit. — S'y soustraire, c'est se soustraire à l'ordre divin,

Tout régime juste vient de Dieu, quelle qu'en soit la *forme*, pourvu qu'elle soit légitime.

Nous nous en occuperons dans notre prochaine étude.

X

LES FORMES DE RÉGIME

La cité nous est apparue, à la lumière de la saine raison, comme le prolongement naturel, requis par la nature même de l'être humain, de la famille, première société naturelle, absolument nécessaire, à la venue de l'individu humain et à son premier perfectionnement. Elle est un milieu humain nouveau, spécifiquement distinct, d'essence supérieure, formé par le groupement de familles et d'individus divers dont la diversité même, quasi infinie dans ses modalités, est la condition essentielle qui motive la cité, et qui sera, mise en valeur par le groupement lui-même que constituera la cité, la raison de son excellence, amenant ce rayonnement du bien de chaque individu et de chaque famille, accru d'ailleurs, dans des proportions sans mesure, par leur vie en commun, qui s'appelle par excellence *le bien commun*, et où chacun trouvera le moyen idéal de réaliser, selon ses modalités et ses possibilités propres, la perfection suprême requise par la nature de l'individu humain.

Pour que ce milieu soit et réalise pleinement sa fin, voulue par la nature, il ne suffira pas que les familles ou les individus se trouvent groupés ; le seraient-ils d'ailleurs par un pacte ou contrat social plus ou moins chimérique. Bien plus, dans la mesure même où leur nombre et leur diversité croîtra, croîtront aussi, naturellement, étant donnée la complexité de l'être humain, les passions, les instincts, les inté-

rêts du moment, les causes ou les occasions de heurt, de rivalité, de lutte, de désordre : au point que s'il n'était un moyen naturel d'y porter remède, au lieu du paradis rêvé, ce nouveau milieu serait un enfer.

Quel sera ce remède naturel? — La direction de la *volonté générale*! répond le droit public moderne formé à l'école de Jean-Jacques Rousseau.

Fort bien! mais qu'est-ce à dire? — La volonté unanime? La volonté collective? La volonté de la majorité?

Non pas : puisque tout cela peut être une volonté *particulière* ou de *parti*, destinée, au contraire, à ruiner la cité. — La *volonté générale*, c'est la volonté qui n'a de vouloir que pour le bien commun ou l'intérêt général, qui ne veut le bien particulier que pour autant qu'il se retrouve dans le bien commun ou le bien de l'ensemble.

Ainsi comprise, Aristote et saint Thomas l'ont connue, cette volonté générale! Elle ne date point de Rousseau! L'usage qu'en a fait ce dernier, au contraire, n'a servi qu'à créer l'équivoque à laquelle s'est laissé prendre le monde moderne dans son droit social.

Et, en effet, la loi — expression de la volonté générale — qui, pour Rousseau, était toujours juste, sans possibilité d'injustice, et à laquelle tous, sans aucun recours possible, sont tenus d'obéir, *n'étant*, du reste, *tenus d'obéir qu'à elle*, non à un homme ou à des hommes, quels qu'ils puissent être, — cette loi se confond avec la saine raison elle-même, qui n'est point la raison de tel individu humain ou de tels individus humains, mais la raison en soi, comme la volonté générale était la volonté en soi, toujours juste, comme la raison est toujours saine. Or, nous le savons bien, la loi, dans le droit social moderne, n'est pas cela; c'est la prescription formulée par la majorité, — à laquelle, sans *aucun recours possible*, sont soumis tous les particuliers.

Voilà donc la volonté générale et la loi *identifiées à la majorité et aux prescriptions de cette majorité*; tour de passe effroyable, que Rousseau lui-même aurait dû désavouer.

Sa volonté générale et sa loi, mais ce n'est pas autre chose, *entendues en leur sens premier et vrai*, que la volonté ou les volontés dont le vouloir est réglé par la *vertu de justice* — de justice *légale* ou *générale* !

Encore est-il qu'il y a ici, dans le langage de Rousseau, une confusion déplorable, elle-même nid et occasion de l'équivoque transformée en premier principe de droit moderne. Elle consiste à dire que la loi est l'expression de la volonté générale. Non ! car la volonté générale *doit être* la volonté de tous, — *de ceux qui font la loi et de ceux qui obéissent à cette loi.* — Ce n'est pas de la volonté générale, comme telle, que la loi, même la vraie loi, la loi toujours juste, la loi parfaite, sera l'expression. C'est de la volonté générale *de ceux qui, dans la cité, ont de faire la loi* : — et ce n'est point sous la raison de *volonté* qu'ils feront la loi, comme telle, ce sera sous la raison de *prudence* : prudence, nous aurons à le dire dans notre prochaine étude, qui ne sera qu'en eux et non en ceux qui doivent obéir : ceux-ci devant en avoir une autre spécifiquement distincte.

Lors donc que nous cherchons le moyen naturel, voulu par la nature, de remédier aux causes de désordre inhérentes aux éléments humains qui doivent constituer, par leur groupement, la cité, ce n'est pas à la volonté générale qu'il faut en appeler. La volonté générale est l'idéal qu'il faut réaliser ; ce n'est pas le moyen. Rousseau a confondu le but et le moyen.

Le moyen dont il s'agit, c'est bien une volonté, puisque nous nous enquérons des conditions du groupement d'*êtres humains*, et qu'il s'agit de *mouvoir* ces *êtres humains*, comme tels, c'est-à-dire comme êtres raisonnables ; donc, *en agissant sur leur volonté* : non par mode de conseil, ou par mode de persuasion, ou par mode de prière, comme il arrive d'égal à égal, ou d'inférieur à supérieur ; mais par mode *de loi*, par mode de *commandement* : avec force coactive, droit et possibilité de contrainte par le châtiment, si la volonté ne se soumet pas ; — donc selon qu'il arrive de *supérieur à inférieur*.

Et voilà bien le mot que nous cherchions : ce n'est point la volonté générale qui régit la cité ; c'est la *volonté supérieure* ; la volonté du *supérieur*.

Oui, mais quelle sera cette volonté supérieure, ayant le droit et le pouvoir de commander, *de se faire obéir*.

C'est, évidemment, la volonté souveraine ; en dernier ressort, la volonté du souverain.

Très bien ; mais ce souverain quel est-il ? Ici encore nous avons trouvé Rousseau et son équivoque néfaste. Le souverain, disait-il, c'est le peuple, c'est le corps des particuliers formant la collectivité. — Ce souverain se justifie par lui-même : « il n'a nul besoin de garant envers les sujets : parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres ; et il ne peut nuire à aucun en particulier. Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être ».

Où sommes-nous ? Dans l'abstrait ? dans le concret ? — Dans l'abstrait, le corps social, assimilé à un corps physique, *doit* nécessairement vouloir le bien de ses membres, *devant vouloir* son bien qui n'est autre que celui de ses membres.

Mais où est la *volonté* de ce corps social ? Le corps social n'est que le groupement d'êtres *voulants* particuliers ; ce n'est pas un tout substantiel ; c'est un groupement de *tout particuliers*, ayant, chacun, sa volonté pour soi. La volonté pour le corps, n'existe nulle part ; elle ne peut exister que dans les individus eux-mêmes, dont la *volonté particulière aura été sublimée, par la vertu de justice légale*, à vouloir le bien de l'ensemble.

Cette volonté *ainsi sublimée* existe-t-elle, de soi, et par soi, dans tous les individus ? — Elle n'existe, par soi et de soi, en dehors de la vertu qui la fait telle, dans aucun.

Il faut donc sortir de la chimère d'un souverain idéal — qui serait toujours tout ce qu'il doit être.

Ce souverain n'existe pas.

Le souverain réel doit être cherché parmi les êtres réels voulants. Où sera-t-il ? où pourra-t-il être ? où sera-t-il bon

qu'il soit? où sera-t-il mieux qu'il soit? Voilà la question.

Il sera *en toute volonté pouvant s'imposer aux volontés qui ne sont pas la sienne*, étant supérieure par rapport à elles, celles-ci lui étant inférieures : elle ayant le droit, le pouvoir de commander; les autres ayant le devoir d'obéir.

Mais comment ou en vertu de quel droit cette volonté pourra-t-elle s'imposer aux autres et les faire obéir?

Comment? en vertu de quel droit? Mais en vertu de sa *supériorité*! Supériorité de raison? Il le faudrait; mais cela ne sera pas toujours. Ce serait l'idéal, dont il n'est possible que d'approcher. Et, d'ailleurs, la supériorité de raison ne suffirait pas. Il faut, pour *commander*, une supériorité *de force*, sans quoi le commandement sera vain; et ne pourra être qu'un désir, ou un conseil.

Il faut une supériorité de force : où sera-t-elle? et qui l'aura?

Comme il s'agit *du fait*, nous ne pouvons pas en appeler, ici, aux principes. Il faut voir ce qui est, ce qui a été. Or, comment existe, comment a existé, parmi les hommes, dans les cités ou les nations, la supériorité de force qui fait qu'une volonté humaine a pu ou peut commander, en souveraine, aux autres volontés, et se faire obéir?

Cette supériorité a existé et existe encore et pouvait, en effet, exister de multiples manières, ou sous des formes multiples.

Elle pouvait exister, par définition, et elle a existé, en effet, elle existe encore sous une triple forme — que nous pouvons considérer, chacune à l'état pur, si l'on peut ainsi s'exprimer, ou à l'état mixte.

D'abord, à l'état pur. — Une première forme est celle qui consiste dans la *volonté de tous*, c'est-à-dire de toutes les unités civiques qui composent le corps social, cité ou nation. Sous cette forme, la volonté souveraine n'est pas autre que la volonté de tous, non pas selon qu'on les considère distincts ou séparés, mais selon qu'ils se trouvent groupés et formant actuellement un tout s'exprimant et agissant en

commun. Il est évident qu'en pareil cas, les individus pris à part sont inférieurs à ce tout, et que le tout a la force de contraindre les particuliers à obéir.

Une autre forme est celle qui consiste dans *la volonté de quelques-uns*. Ici, ce n'est pas de soi, qu'une telle volonté pourra être souveraine ; c'est par un concours de circonstances pouvant varier à l'infini : services rendus; richesses; occasion ; ou même choix de la multitude, qui renonce à son droit primordial, estimant que l'autre mode lui sera plus utile et servira mieux le *bien commun,* loi suprême de tout dans la cité.

Une autre forme encore pourra exister. Elle consistera dans la *volonté d'un seul.* Comme pour la forme précédente, celle-ci n'existera pas de soi. Mais elle aura pu être amenée par des circonstances très variées, dont quelques-unes se ramèneront à celles que nous venons de signaler pour la constitution de la forme précédente.

Il se pourrait d'ailleurs que soit pour cette forme de souveraineté, soit pour les précédentes, sa constitution ou son institution du début fût une sorte d'usurpation : dans ce cas, elle n'aurait rien de légitime à son début. Mais, par la suite, il se pourrait qu'elle devînt légitime; et, pour peu qu'elle dure, il sera fatal qu'il en soit ainsi : car ne serait-ce que par lassitude, sinon par reconnaissance pour les services rendus, ou encore par une sorte d'intérêt plus ou moins avouable et avoué, la volonté des subordonnés, qui, d'abord, n'aurait fait que subir le joug, ne pouvant le secouer, finira par l'accepter et y consentir.

Mais, ici, de nouveau, J.-J. Rousseau nous arrête et nous déclare que *jamais* le peuple ne peut renoncer à sa souveraineté; que cette renonciation, si elle se produisait, serait illégitime, invalide, inefficace.

Et ici, encore, ici toujours, c'est le sophisme et l'équivoque.

Le peuple ne peut renoncer à sa souveraineté. — Si cela veut dire qu'il ne peut pas cesser d'être la raison de la sou-

veraineté, c'est-à-dire que le pouvoir souverain n'a de raison d'être que pour promouvoir le bien du peuple, entendu au sens du bien commun, ou du bien de l'ensemble dans la cité ou la nation ; c'est très vrai. C'est vrai, aussi, en cet autre sens, que la première forme de souveraineté et la dernière, qui demeure toujours comme ressource suprême et de soi ordonnée par la nature même du corps social dont il s'agit, — c'est la forme populaire, ou la forme constituée par les volontés de tous, au sens que nous avons expliqué.

Mais ce ne serait plus vrai — et ce serait une erreur néfaste, — si l'on voulait dire que cette forme de souveraineté est la seule légitime, et qu'elle demeure toujours, même quand les autres formes sont supposées existantes.

La raison de la souveraineté, nous l'avons dit, est la nécessité de promouvoir le bien commun ; et la souveraineté consiste dans le pouvoir d'agir, en les mouvant, sur les autres volontés par mode de loi ou de commandement efficace.

Il se pourra, nous l'avons dit, que cette souveraineté s'établisse, au début, d'une manière illégitime ; — et ce sera toutes les fois qu'en s'établissant, elle *dépossédera* une souveraineté préexistante, *sans que cette souveraineté préexistante ait démérité*. Remarquons, du reste, que même la souveraineté populaire pourra être, de ce chef, une usurpation. — Mais il se pourra, au contraire, que son établissement, sous quelque forme qu'il se produise, soit parfaitement légitime. Tel le cas d'une abdication de la part de la souveraineté préexistante : qu'il s'agisse de la souveraineté populaire ou démocratique; ou de la souveraineté aristocratique ; ou de la souveraineté monarchique.

Tout souverain qui abdique cesse, par le fait même, d'être souverain ; — et ne peut plus, de lui-même, si des circonstances nouvelles ne légitiment son acte, reprendre la souveraineté, en aurait-il le moyen ou la possibilité et la force brutale. S'il le fait, il usurpe.

Bien plus, quand il abdique, même en faveur d'un autre

souverain, quelle qu'en soit la forme : démocratie, aristocratie, monarchie; il ne passe pas son pouvoir à un autre : son pouvoir ou plutôt le pouvoir souverain qu'il détenait ou qu'il détient n'est pas à lui. Il n'en est que le sujet ou le dépositaire. Ce pouvoir vient de plus haut : il vient de la nature; de l'auteur de la nature; de Dieu. En abdiquant, le dépositaire du pouvoir souverain ne fait que céder la place : le pouvoir qui descendait sur lui, descend sur le nouveau dépositaire qui le remplace. Dès lors, il n'a plus aucun droit de reprendre cette place, à moins qu'il n'y soit ramené par des circonstances qui légitiment son retour.

Voilà les conditions du pouvoir souverain, de son existence, de sa légitimité.

Quant à ses diverses formes, nous venons de voir qu'elles se ramènent à trois. Chacune d'elles, à l'état pur, est, de soi, parfaitement légitime. Elles le seraient, aussi, combinées entre elles, comme il faut qu'elles le soient de toute nécessité, dès qu'il s'agit d'une société dont les membres sont plus nombreux, plus divers, plus complexes. Il est évident qu'en pareil cas, le pouvoir de faire la loi et de gouverner devra se hiérarchiser et se répartir en des sujets multiples et divers. Une seule volonté, en effet, — qu'elle soit celle d'un monarque, ou d'une aristocratie, ou même du peuple groupé en démocratie, — ne saurait, par elle seule, tout ordonner dans une société tant soit peu étendue. Il faut que sous la volonté souveraine et participant son autorité, des volontés subalternes aient une certaine autorité de gouvernement et qu'elles concourent, par mode de régime, à promouvoir le bien commun, trop complexe et trop vaste, pour que la volonté du souverain y suffise. Ce régime mixte, qui sera nécessairement celui de toute cité formant un État indépendant de quelque importance, ou plus encore, de ces groupements de cités et de provinces qui constituent les Etats à forme de nations, pourra et devra même être appelé, de son vrai nom, une république : entendant, par ce mot, le régime où plusieurs et même un peu tous, bien qu'à des

degrés et selon des modes très divers, sont appelés à participer à la gestion du bien public. Et sous ce nom, commun à tous, on pourra comprendre, en les distinguant par la note spécifique de l'une des trois formes de souveraineté à l'état pur, les divers régimes qui se partageront les goûts des divers peuples. On pourra avoir, en effet, la république monarchique, où le pouvoir souverain résidera en la personne d'un seul; la république aristocratique, où le pouvoir souverain résidera en la personne morale d'une élite; la république démocratique, où le pouvoir souverain résidera en la personne morale que constituent réunies et groupées, sous forme de corps délibérant, toutes les unités civiques de la cité. Il est aisé de voir que la démocratie à l'état pur, ou même la république démocratique n'est possible que dans une société peu étendue, peu complexe, formant un état de minime importance, à tout le moins un État dont les unités civiques, devant se grouper en corps délibérant pour constituer le souverain, *demeurent en nombre* très limité. Ce qu'on est convenu d'appeler le régime parlementaire, tel qu'il s'est pratiqué ou se pratique dans la plupart des États modernes, est, à vrai dire, un régime de république aristocratique : le véritable souverain, en effet, celui qui fait la loi et gouverne n'est pas autre que le Parlement, composé d'un groupe d'unités civiques, qui sont censées représenter ou présenter ce qu'il y a de meilleur dans le corps social auquel ces unités appartiennent. Le système d'élection qui préside à la détermination de ces unités, surtout quand il est à base de suffrage universel, donne lieu à la fiction ou à l'illusion d'un gouvernement ou d'un régime démocratique, où le peuple est censé souverain et se gouverner lui-même. Il fallait cette fiction pour sauver le dogme de la volonté générale ou du peuple souverain, tel que le droit public moderne l'a emprunté à Rousseau.

Nous avons dit, expliqué et légitimé la première des conditions, la condition indispensable au bien de la cité : celle d'une autorité, d'un pouvoir souverain, d'un pouvoir de

commandement, qui assure l'existence même de la cité; et nous avons vu sous quelles formes cette autorité, ce pouvoir pouvait se présenter.

Mais pour qu'en effet il procure le bien de la cité, il ne suffit pas qu'il soit, ou même qu'il soit légitime, quelle que soit d'ailleurs sa forme : monarchique, aristocratique, ou populaire. Il faut encore, il faut surtout qu'il s'exerce comme il convient, et que ses fruits de paix soient assurés. — Nous verrons, dans notre prochaine étude, à quelles conditions il peut en être ainsi.

XI

LES GOUVERNÉS

Dans nos trois dernières considérations, poursuivant notre étude philosophique de l'agir moral humain et de ses conditions essentielles, nous avons parlé de cette condition excellente entre toutes, où l'individu humain doit trouver le moyen normalement le plus parfait que la nature elle-même a voulu lui donner, pour atteindre, à son plus haut degré, la perfection pure et simple qui constitue sa fin dernière. Cette condition n'est pas autre que la *vie commune* appelée du nom de *cité*.

Nous avons vu ce qu'elle est, de quels éléments elle se compose, ce qu'il faut, de toute nécessité, pour qu'elle dure et qu'elle réalise la fin sublime qui est la sienne, sous quelle forme peut ou doit exister ou s'exercer l'autorité qui constitue cette condition essentielle de salut pour la cité. Or, à chacun de nos pas, dans notre étude, nous avons rencontré, sur notre chemin, les théories et les formules du sophiste d'autant plus néfaste qu'il est plus séduisant, qui est le père du droit social moderne : J.-J. Rousseau. Quand il s'ést agi de la formation de la cité, nous l'avons entendu en appeler au *pacte* ou *contrat social.* Quand il s'est agi de fixer la condition essentielle de salut pour la cité, il nous a parlé de la *volonté générale.* Et quand nous avons voulu préciser la forme d'exercice pour cette condition de salut, il nous a parlé du *seul souverain qui est le peuple.*

Le côté néfaste de ces trois formules est dans l'équivoque impliquée ou suggérée par elles. Car, s'il est vrai qu'elles pourraient avoir un sens légitime, si leur auteur lui-même semble ne les prendre ou ne les utiliser parfois que dans ce

sens légitime; d'autres fois et à quelques lignes d'intervalle il paraît les entendre dans un autre sens, qui semble s'imposer d'autant plus qu'en dehors de ce sens, elles ne servent à rien dans le dessein poursuivi par l'auteur et qu'en effet il a été, on peut dire, unanimement et uniquement, perçu et entendu par tous les disciples du sophiste et par tous les tenants du droit social moderne qui se recommandent de son nom.

Dire, en effet, que la cité n'existe que parce que, en vertu d'un pacte, ou d'un contrat, tous les membres qui la composent se sont engagés à renoncer à leur volonté propre, ou à la gestion indépendante de leur propre vie, pour ne plus avoir qu'une volonté commune ou générale, qui est la volonté du bien de tous ou de l'ensemble, dans laquelle chacun retrouve d'une façon plus excellente la volonté de son bien propre totalement aliénée dans la volonté du bien général; — que, par suite, et en vertu de ce contrat ou de ce pacte, il n'y a plus, dans la cité, de place légitime que pour la volonté générale, laquelle, seule, doit tout diriger, et dirige tout, par définition ou par essence, dans le sens de l'équité ou de la justice la plus parfaite, sans possibilité d'injustice ou d'erreur; — que, dès lors, nul, dans la cité, n'abdique en faveur d'un autre, mais que tous sont au même titre, et dans le sens de la plus absolue et de la plus parfaite liberté, les arbitres de leur propre destin : se commandant tous à eux-mêmes; et nul ne commandant aux autres : mais tous et chacun, souverains, de la souveraineté la plus parfaite et qui se justifie par elle-même, qui est toujours nécessairement tout ce qu'elle doit être par le seul fait qu'elle est, puisque c'est le corps même de tous les particuliers ou individus qui en sont les membres, dont tous et chacun n'ont et ne peuvent avoir d'autre volonté que la volonté générale, seule reine de la cité : — n'est-ce pas dire chose souverainement vraie, souverainement excellente, et qui fait battre de bonheur et d'aise, à son seul énoncé, tout cœur et tout esprit susceptibles de vérité et de bien?

Oui, si l'on entend tout cela dans le sens de ce qui doit être, de ce que la cité, dans sa définition idéale, doit réaliser, de la *perfection de vertu* qui doit être en chacun de ses membres. Oui, il est vrai que le fait de la cité ou du groupement de tous les êtres humains qui la composent, demande, en chacun d'eux, une *disposition d'âme* qui fera qu'*ils devront se considérer comme si*, par un don spontané et tout à fait libre d'eux-mêmes, ils avaient renoncé à jamais vouloir ou rechercher autre chose que le bien commun et l'intérêt général de la cité dont ils font partie ; — que, par suite, tous et chacun *devront n'avoir de volonté et d'action que sous la direction ou le règne absolu et toujours souverainement juste, de la volonté générale* ; — que nul ne devra ni ne pourra se *considérer*, sous sa raison particulière de tel individu ou de tel membre distinct et séparé du corps social auquel il appartient, *comme supérieur aux autres*, comme ayant autorité sur eux, comme ayant une raison quelconque de souveraineté, mais que tous, au même titre, ou comme membres du corps social qui seul est souverain, et souverain nécessairement parfait ou juste, puisque par définition, *il est celui qui veut le bien de tous comme son bien*, ne pouvant jamais vouloir le mal d'un particulier, — ont la raison de souverain, étant tous des membres du seul souverain.

Mais, si on l'entend dans le sens de la réalité existante : en ce sens que la cité n'existe de fait que *parce que les individus* qui la composent *ont passé ou conclu* entre eux un pacte ou un contrat ayant les conditions idéales que nous avons dites ; — que, *en fait*, n'existe, dans la cité, que la direction ou le règne de la volonté générale au sens indiqué ; et que toutes *les volontés particulières lui sont soumises*, comme ayant, de fait, abdiqué en sa faveur ; — que nul membre *n'y exerce* le pouvoir souverain ; mais que le pouvoir souverain *de faire la loi* n'y appartient qu'au seul corps social, qui l'exerce, en effet, et dans le sens de parfaite justice ou équité dont nous avons parlé, au point que toutes les lois qui existent dans une cité y sont nécessairement l'expression de la justice,

étant nécessairement l'expression de la *volonté générale*; — qui ne voit l'effroyable équivoque et l'absolu renversement de tout l'édifice idéal admiré tout à l'heure?

En fait, et dans la réalité, les membres d'une cité, familles ou individus, s'y trouvent, — sans que leur volonté ait eu à se prononcer à ce sujet. Il s'y trouvent par un concours de circonstances qui ne dépendent point d'eux; mais qui les lient, *en droit, comme si* la volonté était intervenue: parce que la saine raison demande que la volonté accepte ainsi les choses; — mais, en fait, leur volonté, *par elle-même* et d'elle-même ou naturellement, ne traduit pas, dans la pratique, cette acceptation, de façon à n'agir jamais que dans le sens de la volonté générale. C'est même le contraire qui, *naturellement*, tend à se produire; et il y faut la *discipline légale* pour amener ce règne de la vertu suprême qui est la justice *générale*.

Or, cette *discipline légale* n'est pas, en fait, existante de soi, dans la cité, et par une sorte de génération spontanée. Il faut la créer. La créer, comme *loi édictée*. La créer, plus encore, ou comme conséquence nécessaire, *comme loi qui oblige*. Il faut un *pouvoir* concret, que tous puissent voir et dont tous puissent subir ou recevoir l'action directive et contraignante.

Ce pouvoir devra se trouver en des êtres humains qui en seront l'organe : ou *tous*; ou *quelques-uns*; ou *un*. C'est lui qui sera le souverain concret : *nullement infaillible de soi*; — mais qui *devra tendre à réaliser l'idéal du pouvoir souverain abstrait*, qui est celui de la volonté générale, ne voulant que dans le sens de la justice générale. — Il y tendra *par la pratique d'une double vertu : la justice générale, dans sa volonté; et, dans sa raison, la prudence législative ou royale*. — Plus une forme de pouvoir souverain — ou tous, ou quelques-uns, ou un seul — assurera ou sera apte à assurer ce règne de la volonté générale ou cette promotion du bien commun *par sa prudence et par sa justice et par sa force* — prudence législative, justice générale, autorité ou pouvoir

coercitif — : plus cette forme de pouvoir souverain sera parfaite, plus elle se rapprochera de l'idéal. Au contraire, et en sens inverse, plus une forme de pouvoir souverain, quelle qu'elle soit, monarchie, aristocratie, démocratie, soit à l'état pur, soit à forme de république, — manquerait de prudence législative ou royale, de justice générale, ou de force et d'autorité : plus on s'acheminerait vers le mal souverain, qui est le désordre ou la tyrannie.

Encore est-il que pour le bien parfait de la cité, et sa réalisation idéale, il ne suffit pas des vertus du pouvoir souverain que nous venons de dire. Il y faut, dans les subordonnés ou les gouvernés, des conditions ou des vertus correspondantes aux vertus de ceux qui commandent.

Une première vertu devra se trouver en eux qui sera la même que celle des gouvernants. C'est la vertu de *justice générale*. Elle a pour effet de perfectionner la volonté et de l'amener à ne rien vouloir que dans la ligne du bien commun ou de *l'intérêt général*. Cette vertu doit se trouver en tous ceux qui font partie de la cité, à quelque titre qu'ils en fassent partie, comme gouvernants, ou comme gouvernés, comme supérieurs ou comme inférieurs. Tous doivent vouloir, par-dessus tout, le bien commun, au point de ne jamais hésiter à sacrifier leur bien particulier, sous quelque forme qu'il se présente, bien de l'individu, de la famille, du groupe, quand l'intérêt général le demande. Cette disposition de la volonté, cette vertu de justice générale est la vertu souveraine dans l'ordre moral humain : elle est, dans cet ordre, ce qu'est la vertu de charité, dans l'ordre moral surnaturel et divin. Et, de même qu'aucun être humain ne peut mener une vie morale parfaite au sens pur et simple, dans l'ordre de sa destinée divine et surnaturelle, s'il n'a la vertu de charité ; de même, dans l'ordre moral humain, il n'est personne, faisant partie de la patrie terrestre qu'est la cité ou la nation, qui puisse être vraiment parfait, être vraiment ce qu'il doit être, s'il n'a dans sa volonté, réglant et harmonisant toute l'économie de son agir moral, la vertu

de justice légale. Par contre, s'il a cette vertu et dans la mesure où il a aussi, en harmonie avec elle, les autres vertus subordonnées, exigées par elle, qui doivent régler tous les aspects de son agir moral, dans cette mesure-là, il est vraiment parfait. Et si tous les êtres humains qui font partie de la cité possédaient en eux-mêmes, dans les principes de leur agir moral, cette perfection idéale de vertu, la cité, la nation, le genre humain serait le paradis sur terre.

Parmi ces autres vertus, il en est deux qui sont requises à un titre plus spécial et plus immédiat pour le bien de la cité. Elles vont correspondre aux deux vertus que nous avons déjà signalées comme étant requises, en même temps que la justice générale, dans la personne de ceux qui gouvernent. En ces derniers les deux vertus dont nous parlons s'appelaient la prudence législative ou royale et la force appuyant l'autorité.

La prudence législative ou royale est destinée à perfectionner *la raison pratique de celui ou de ceux* qui commandent, afin que cette raison pratique sache, non seulement découvrir et trouver et formuler ou édicter les meilleures règles d'agir pour tous, qui s'appelleront du nom de lois ; — mais encore appliquer ces lois comme il convient en chacun des cas particuliers qui pourront se présenter et demander, si l'on peut ainsi s'exprimer, un doigté spécial dans le mode d'appliquer la loi pour que le bien commun qu'elle est destinée à promouvoir ne s'en trouve pas compromis, mais, au contraire, promu. C'est, proprement, la vertu de celui qui gouverne, et qui, nécessairement, doit être la même : car la prudence législative ou royale, qui régit, ne suppose pas un double sujet ni ne se distingue spécifiquement, étant une seule et même espèce de prudence. — Il a fallu, ici encore, la chimère de Rousseau pour imaginer un souverain qui n'est que pour faire la loi, ou légiférer en général, et qui se désintéresse ensuite de tous les cas particuliers, laissant cela à celui ou à ceux qui gouvernent. — De là, cette distinction radicale et cette séparation des trois pouvoirs législatif,

exécutif, judiciaire — qui est l'article organique du droit social moderne. — Non, vraiment. Celui qui gouverne et qui est vraiment souverain doit faire la loi, veiller à son application, juger, en dernier ressort, des infractions, et être l'arbitre suprême de la sanction pénale exigée par l'infraction. A ce dernier titre, il faudra qu'à la vertu de prudence royale corresponde la vertu de force et la vertu de mansuétude ou de clémence, selon que la diversité des cas pourra le demander.

Dans les subordonnés, deux vertus, nous l'avons dit, doivent correspondre à celles que nous venons de préciser pour la personne des gouvernants.

La première, d'une importance souveraine, et qui est si peu connue, s'appelle du beau nom de *prudence politique*. Elle consiste dans la perfection de la raison pratique des subordonnés, les faisant se commander à eux-mêmes pour que leurs actions, comme subordonnés, s'harmonisent excellemment avec l'action de la prudence législative ou royale, qui perfectionne la raison pratique de ceux qui *gouvernent*, afin que leur commandement ou leur loi soit toujours, dans son énoncé et dans son application, ce que le bien de la cité demande. Quand ces deux prudences se correspondent et sont en harmonie, alors vraiment, du côté de la lumière et de la lumière pratique, devant présider au parfait épanouissement du bien de la cité, rien ne manque. Et l'on a, de ce chef, la réalisation de l'idéal.

Pourtant, cela ne suffit pas, du côté des subordonnés, pour que leur action totale concoure idéalement au bien de la cité; — ou plutôt, car la formule sera ainsi plus exacte, — la prudence idéale dont nous venons de parler ne pourra exister réellement que si, du côté de la volonté, se trouve une autre vertu, celle qui spécifie proprement le subordonné ou l'inférieur, comme tel.

C'est la vertu d'obéissance.

Elle est cette disposition de la volonté qui fait qu'elle se soumet, purement et simplement, à la volonté du supérieur,

de telle sorte qu'au seul fait de cette volonté connue, immédiatement, totalement, joyeusement, elle s'emploie et emploie tout ce qui dépend d'elle à l'accomplir. Et qu'on veuille bien remarquer que l'obéissance — il n'y a d'obéissance qu'à ce prix — fait que *la volonté de l'inférieur se soumet à la volonté du supérieur*, uniquement pour cette raison, qu'elle est *la volonté d'un supérieur* : pourvu que le supérieur soit légitime, c'est-à-dire qu'il ait vraiment autorité pour commander, dès là qu'il commande, — à moins qu'il fût manifeste qu'il commande une chose injuste, car toujours, à moins d'évidence contraire, il est supposé que son commandement est ce qu'il doit être —, l'inférieur se soumet à son ordre, avec la certitude qu'en se soumettant ainsi, non seulement il ne déchoit pas, mais il se hausse au plus haut degré de perfection, la perfection consistant, pour tout être qui n'a pas ou qui a moins, dans le fait de se soumettre à celui qui a ou qui a plus et qui a pour mission de lui donner. Dieu seul n'a pas à recevoir! Tout ce qui n'est pas Lui se perfectionne d'autant plus qu'il reçoit davantage. Et, dans l'ordre de ce qu'il y a de plus excellent au plus intime et au plus profond de l'être humain, dans l'ordre du *volontaire*, dans l'ordre de l'*agir moral*, — l'être humain se perfectionne d'autant plus qu'il *se soumet*, par sa volonté, s'il est inférieur, et à quelque degré de la hiérarchie qu'il se trouve, à la volonté de son supérieur. Il se perfectionne d'autant plus qu'il *obéit* plus excellemment.

Que serait la société, si les esprits, dans le monde, étaient formés à la lumière et aux clartés des principes que nous venons de rappeler, — si la cité était réglée par de tels principes...

Mais, hélas !

Il n'importe !

Ce sera un grand bien de les avoir entrevus. Et nous saurons, du moins, qu'ils existent, que la philosophie thomiste en est la dépositaire !

XII

LES NATIONS

Toute la science morale est commandée par la nature de l'être humain. La fin dernière, ou plutôt la perfection pure et simple de l'individu humain, et la condition qui peut être la sienne eu égard à cette perfection, tels sont les deux points qui devront tout régler.

La perfection pure et simple consiste dans tout le bien qui peut être celui d'un être humain, à considérer sa nature en elle-même et dans ses facultés d'agir : corps et âme unis selon qu'ils sont faits l'un pour l'autre; possession, dans l'intelligence, de toute vérité d'ordre humain, sans possibilité d'erreur ou d'ignorance; épanouissement de toutes les facultés d'agir, en harmonie avec cette possession de la vérité, — voilà bien la perfection de l'être humain, telle que sa nature le demande.

S'il l'avait dès le premier instant de son être, tout individu humain serait à son terme définitif; et il n'y aurait aucunement à parler d'ordre moral à établir pour lui. Si, au contraire, il ne l'a pas, — comme la nature tend, de soi, à la perfection de tous les êtres, il faudra, pour obéir à la nature, qu'il tende à acquérir sa perfection pure et simple, telle que nous venons de la définir. Et parce qu'il est un agent libre, pouvant utiliser la perfection qu'il a déjà à l'effet d'acquérir celle qu'il n'a pas encore, ou, au contraire,

abuser de la perfection qu'il a déjà et ne pas ordonner son action à l'acquisition de la perfection définitive qui doit être la sienne; de là l'importance souveraine pour lui de veiller à son agir et de l'ordonner comme il convient; car s'il ne l'ordonne pas comme il convient, au lieu du bonheur, c'est le châtiment, comme terme définitif.

D'autre part, l'individu humain venant à l'être dans les conditions où il y vient, c'est-à-dire à l'état d'enfant, il faudra, pour qu'il atteigne la perfection qui doit être la sienne, qu'il trouve, autour de lui, préparés par la nature, les secours sans lesquels il serait dans l'impossibilité de l'atteindre. Ces secours lui sont fournis par la famille. Outre que la famille l'entourera de tous les soins nécessaires au maintien et au développement de la vie physique qu'il a reçue par elle, elle lui donnera aussi, dans la mesure où elle sera pleinement ce qu'elle doit être, les secours d'ordre moral et d'ordre intellectuel qui lui permettront de se développer dans sa vie proprement humaine.

Toutefois, en raison même de l'excellence de cette vie et de la perfection très haute qu'elle comporte, le secours de la famille demeurera insuffisant. Pour que l'individu humain puisse atteindre sa perfection physique, intellectuelle et morale, ou, plutôt, pour que sa triple vie d'ordre physique, intellectuel et moral, puisse s'épanouir dans toute sa plénitude, comme sa nature le demande, il faut qu'un ordre nouveau de secours lui ait été préparé par la nature. Cet ordre nouveau est celui de la cité.

La cité, milieu idéal, où l'individu humain devra trouver et trouvera, en effet, dans la mesure où ce nouveau milieu sera ce qu'il doit être, les moyens les plus adaptés, les plus faciles, les plus parfaits, pour réaliser déjà et préparer, par voie de mérite ou de vie morale parfaite, sa fin dernière ou sa perfection pure et simple.

Pour que la cité soit ce milieu idéal, il lui faut une condition première, essentielle entre toutes : un pouvoir qui maintiendra unis les éléments très divers qui la composent, et

les ordonnera à réaliser la fin sublime qui doit être celle de la cité.

Ce pouvoir devra nécessairement s'incarner en des sujets humains, qui auront pour mission de l'exercer. Sous quelle forme qu'il se présente, le pouvoir, selon qu'il est parfait dans la personne du souverain, et, proportionnellement, en tous ceux qui y participeront, requerra, comme vertus essentielles, d'abord, la vertu de justice légale ou générale, perfectionnant la volonté de ceux qui commandent, pour qu'ils ne se proposent, en tout, que le bien commun ou l'intérêt général ; — mais, aussi, et, plus spécialement, surtout dans la personne du souverain, la prudence législative ou royale, perfectionnant la raison pratique du législateur, pour qu'il sache trouver, formuler, édicter, et commander dans tout le domaine de la loi ; — et, enfin, les vertus d'exécution qui lui feront user de la force matérielle, indispensable au pouvoir souverain, avec l'énergie, et, aussi, avec la mansuétude et la clémence que le bien de la communauté exige.

A côté de ces vertus existant dans la personne du souverain et de ceux qui commandent, devront se trouver, dans la personne des sujets ou des gouvernés, des vertus correspondantes : — vertu de justice légale ou générale ; — puis, très spécialement, vertu de prudence politique ; — et, pardessus tout, vertu d'obéissance.

Une cité dans laquelle régneraient, d'une façon idéale, les vertus que nous venons de dire, serait une cité de paradis.

Mais suffirait-elle pour que l'individu humain possède enfin tout ce dont il a besoin en vue de l'acquisition de sa perfection pure et simple ?

Oui et non. — Oui ; car la cité constitue la société parfaite, dont la famille n'était que la cellule initiale. — Non, car la société humaine n'est pas renfermée tout entière dans la société que constitue la cité.

Le propre de l'être humain est de pouvoir se multiplier et se développer d'une telle manière que son groupement déborde nécessairement le cadre même de la cité. De même

que les familles, en se multipliant, amènent la cité: — de même, les cités amènent ce que nous appelons la nation, les nations, dont les rapports entre elles motiveront un nouvel ordre d'agir moral parmi les hommes.

Pour bien entendre cet ordre nouveau et les règles morales qui y présideront, il importe, par-dessus tout, de bien saisir ce que nous devons entendre, au sens où nous en parlerons maintenant, par la nation, par les nations et par la société humaine qu'elles constituent.

Une différence essentielle existera entre cette société nouvelle ou cet ordre nouveau de société parmi les hommes, — et la société que constituait la famille ou la cité.

Dans la famille, tous les membres vivent sous l'autorité naturelle du chef qu'est le père; — et la discipline qui y préside est la discipline paternelle.

Dans la cité, les familles ou les individus qui la composent vivent sous l'autorité d'un pouvoir souverain : démocratie, aristocratie, monarchie; et la discipline qui y préside est la discipline légale.

Dans la société plus ample que constituent les cités ou les nations, il n'y a plus, dans l'ordre naturel, de pouvoir et de discipline qui y préside. Par définition, toute cité, ou toute nation une, est une société indépendante et souveraine, une société parfaite, qui a sa vie propre, dans laquelle nul autre n'a le droit d'intervenir. Comme, d'autre part, ces cités ou ces nations ainsi indépendantes vivent toutes sur la surface du globe, elles ont des points de contact; elles ont des rapports entre elles.

De ces points de contact ou de ces rapports qu'elles ont entre elles pourront naître, dès lors qu'il s'agit de groupements humains, ayant, chacun, ses intérêts, ses aspirations, ses passions aussi, des heurts, des conflits. Tant que les intérêts ne s'opposeront pas ou pourront facilement s'harmoniser, tant que les aspirations seront communes, tant que les passions n'interviendront pas trop violentes, le voisinage des cités et des nations pourra avoir, lui-même, les

plus grands avantages, pour le perfectionnement commun de chaque cité, de chaque nation, et, par suite, de l'individu humain en chacun de ces milieux.

Mais si les heurts se produisent, si les conflits éclatent, qu'arrivera-t-il ?

Il faudra que les pouvoirs souverains des cités ou des nations en litige travaillent à s'entendre, à supprimer le conflit. Pour cela, les vertus les plus hautes devront se trouver en la personne des souverains.

La vertu par excellence, ici, sera la vertu de justice.

Encore est-il qu'une distinction de la plus grande importance va s'imposer à nous quand nous parlerons de justice dans les rapports des nations entre elles ou des souverains et des peuples entre eux.

Cette justice, quelle sera-t-elle ? Nous avons parlé de justice, aussi, quand il s'est agi de l'organisation de la cité. Nous avons signalé, avec Aristote et saint Thomas, une certaine espèce de justice par excellence, la vertu qui, dans l'ordre naturel humain, doit être considérée par nous comme la vertu la plus haute, la plus parfaite, celle qui, dans l'ordre naturel humain, tient la place de la charité dans l'ordre surnaturel divin. Elle porte un nom qui nous a permis de reconnaître, en elle, ce que pourrait avoir de vrai et de bon cette doctrine de Rousseau qu'il a exposée lui-même d'une façon équivoque et dont le sens mauvais a prévalu dans la constitution du droit politique moderne, préparant et amenant toutes les iniquités et les ruines au milieu desquelles se débat le genre humain.

C'était la justice générale ou légale.

Par cette vertu, qui doit régner au cœur de tous les membres de la cité, gouvernants et gouvernés, chaque membre conspire, selon le mode qui lui revient en propre, à faire prévaloir, en tout, l'intérêt général ou le bien commun. C'est la vertu spécifique du corps social organisé. Et de même que dans le corps physique tous les membres conspirent naturellement au bien de l'ensemble, n'hésitant

pas à se sacrifier, au besoin, pour que soit conservé ou promu le bien de l'ensemble ; de même, par la vertu de justice générale ou légale, et dans la mesure où elle règne, tous les membres conscients, toutes les unités civiques qui composent le corps social de la cité, de la nation, doivent conspirer, sans faiblesse et sans défaillance, au bien de l'ensemble, sachant, au besoin, sacrifier leur bien propre, individuel ou familial, ou de groupe particulier, pour la conservation et la promotion du bien commun, objet propre ou fin spécifique du corps social qu'est la cité ou la nation.

Quand il s'agit des rapports des nations entre elles ou des souverains des peuples entre eux, il n'y aura plus à parler de justice au sens que nous venons de rappeler. La justice qui devra présider à leurs rapports sera tout autre. C'est la justice particulière, la justice proprement commutative, celle qui préside aux rapports des particuliers entre eux. Entre cette justice commutative, présidant aux rapports des peuples ou des souverains, et la justice commutative présidant aux rapports des particuliers, la seule différence consistera dans la nature des sujets de cette justice. Dans un cas, ce seront des individus humains, comme tels ; dans l'autre, ce seront des chefs d'État ou des nations et des peuples. Mais la nature et les règles de la vertu seront les mêmes.

Tandis que la vertu de justice générale ou légale demande que les sujets en qui elle règne conspirent au bien de l'ensemble et sacrifient, au besoin, leur bien particulier à ce qui est le bien de tous, la justice particulière commutative ne comporte, de soi, aucun sacrifice. Elle a pour objet ce qui est dû, et dû en stricte justice, avec possibilité de s'acquitter purement et simplement, de telle sorte que, chacun ayant son dû, l'un ne doit plus rien à l'autre, et inversement. C'est la vertu qui préside aux rapports, non pas d'inférieur à supérieur ou de supérieur à inférieur, *mais d'égal à égal*. Que l'une des parties soit un peuple, une nation, un souverain, un État qui exerce son empire sur la moitié du genre humain, ou qu'elle soit une simple cité, mais souveraine,

constituant un État indépendant, *les droits sont absolument les mêmes de part et d'autre*. Leurs rapports doivent être réglés selon les exigences de la justice la plus stricte. Aucune des deux parties n'a le droit d'exiger de l'autre un sacrifice quelconque en dehors de ce que demande la justice stricte commutative.

L'on peut voir tout de suite les conséquences.

Si la vertu de justice règne parmi ces peuples, ou ces nations, ou ces États, ou ces souverains ; à supposer que des heurts ou des causes de conflits se produisent — et il s'en produira fatalement, selon que les intérêts pourront se trouver en contact, — il est permis d'espérer qu'on pourra s'entendre et régler pacifiquement le heurt ou le conflit.

Mais, si l'on ne s'entend pas, si, par malice, ou même de bonne foi, le conflit s'envenime ; alors, quelle perspective atrocement douloureuse ! Il ne restera plus, en effet, que la force pour trancher le différend.

On s'est demandé, il est vrai, et l'on se demande, en ce moment, plus que jamais, s'il n'y aurait pas quelque moyen humain de prévenir une telle nécessité.

Autrefois, Dante avait songé, dans ce but, à l'établissement d'un Empire universel, où tous les peuples, toutes les nations obéiraient politiquement à un seul chef, à une seule autorité souveraine. La conception était grandiose et noble. Mais, pratiquement, elle est chimérique. Elle ne répond pas aux conditions qui sont celles du genre humain. Et, même en supposant qu'un tel Empire pût s'établir, il y a lieu de se demander s'il supprimerait le mal. N'y verrait-on pas, comme ce fut le cas de l'Empire romain devenu trop vaste, les guerres étrangères remplacées par un mal plus grand encore, qui est celui des guerres civiles ?

De nos jours, une double tentative a été essayée, pour prévenir ce mal terrible entre tous, qui s'appelle la guerre. L'une de ces tentatives, celle de la conférence de la Haye, a été interrompue par la plus effroyable de toutes les guerres que l'histoire ait connue.

L'autre a été suggérée par cette guerre elle-même. Elle a été proposée et décrétée pour y mettre fin et pour en prévenir à tout jamais, s'il était possible, le renouvellement.

Il s'agit de la Société des Nations.

Les résultats obtenus jusqu'ici ne permettent guère de se prononcer sur l'efficacité du remède.

A l'étudier dans sa nature et tel qu'il a été promulgué ou que nous le voyons appliqué sous nos yeux, des questions délicates et importantes se posent devant le regard de l'esprit impartial.

Cette Société des Nations doit-elle s'entendre au sens d'une société proprement dite, politiquement organisée?

Mais alors, il s'y trouvera une autorité, un pouvoir souverain, ayant le droit de légiférer, avec une armée à lui et des sanctions efficaces.

Et ce sera un sur-État. Ce sera la destruction des nations comme États indépendants.

Il en est qui acceptent ces conséquences. D'autres s'en défendent.

Disons, simplement, que les peuples et les nations ne paraissent guère orientés dans ce sens : jamais, peut-être, le sentiment des nationalités rivales n'a été plus aigu.

Du reste, la réalisation de ce sur-État paraît devoir être impossible et inefficace. Comment administrer tout l'univers, au sens d'une administration politique et civile? Et le pourrait-on, il arriverait fatalement, nous le disions tout à l'heure au souvenir de l'Empire romain, que les guerres civiles remplaceraient, par un mal plus grand, le mal de la guerre étrangère.

On peut concevoir la Société des Nations comme une société de coassociés égaux en droit, sans pouvoir souverain.

Mais, que deviendront les petits États en face des plus grands, à supposer que tous les souverains ou tous les peuples ne soient pas animés par les sentiments de la plus parfaite, de la plus idéale justice?

Et s'il est des États qui n'en fassent point partie, ou qui

résistent aux décisions prises dans ce qu'on appellera le Conseil des Nations, comment les traiter? Ira-t-on jusqu'à les combattre? Ce sera de nouveau la guerrre et, cette fois, la guerre en quelque sorte universelle, où toutes les nations risqueront de se trouver engagées.

Une autre question, plus grave encore, se pose au sujet de cette Société des Nations.

Quel en sera l'esprit?

Son premier acte n'a-t-il pas été de choisir, pour centre, Genève, où d'aucuns ont voulu voir un geste peu sympathique à l'endroit de la Rome catholique? Et l'un de ses premiers représentants, qui comptait parmi les plus en vue dans certain milieu politique français, n'a-t-il pas proposé de décréter l'acceptation pour toutes les nations des lois dites de laïcité?

Toujours est-il que le fait de son inauguration parmi les peuples n'a pas suffi pour supprimer tous les conflits armés.

Même avec la Société des Nations, les guerres continuent.

Sans se flatter de parvenir à les supprimer, il y a lieu de se demander si d'autres moyens, des moyens d'un ordre supérieur et qui dépasseraient l'ordre purement politique humain, ne seraient pas d'une efficacité plus grande, pour assurer le moins imparfaitement possible ce bien précieux entre tous, qu'est la paix régnant parmi les nations.

Mais ceci ouvre devant nous des perspectives qui ne seront plus celles de la seule raison humaine.

Nous aurons à nous en occuper dans les études qui vont suivre.

PROPÉDEUTIQUE

I

RAISON ET FOI

Le titre que nous venons d'énoncer nous fait entrevoir ce qui va être le sujet de nos nouvelles études.

Jusqu'ici nous avons vécu dans le domaine de la raison. Nous avons parcouru, exploré ce domaine dans son ensemble.

Dès le premier jour où nous l'abordâmes, nous eûmes soin d'en tracer les lignes essentielles. Nous n'avions plus à en sortir au cours de notre étude. Sous la conduite des deux plus grands génies de la pensée humaine, Aristote et saint Thomas, nous prîmes comme fil conducteur et comme phare éclairant notre marche, cette idée d'ordre, qui semble résumer à elle seule tout l'office et tout le domaine de la raison, s'identifiant à elle, en quelque sorte ; car le propre de la raison, c'est l'ordre : *rationis est ordinare*.

Il fallait d'abord s'appliquer à fixer l'ordre de la raison elle-même, dans ses propres actes.

Ce fut l'objet de nos considérations sur la Logique. Nous étudiâmes successivement chacune des trois opérations de l'esprit, qui sont : la perception des idées ou des notions universelles ; le jugement, qui rapproche ou éloigne ces idées ou ces notions comparées entre elles ; le raisonnement, qui éclaire par des notions plus immédiates le rapport demeuré obscur de notions distantes les unes des autres.

C'est tout le procédé de notre raison, toute la vie de notre

pensée sur cette terre, que nous assurions par là, nous ouvrant le chemin du vrai et nous prémunissant contre la possibilité de l'erreur.

Mais il fallait ensuite nous mettre à la recherche du vrai, du vrai essentiel et vital, sans lequel il ne saurait être question de vraie vie humaine parmi nous et en chacun de nous.

Notre étude, dans cette recherche du vrai essentiel et vital, devait se porter tout de suite ou en premier lieu sur les êtres matériels et physiques au milieu desquels nous vivons et dont nous faisons partie nous-mêmes. Non pas que notre étude dût se porter sur chacun de ces êtres en particulier ou sur le détail de leurs modalités extérieures et sensibles. Ceci relève plutôt de l'observation des sens et de l'organisation de notre vie matérielle. Notre étude ne devait pas être celle de l'observateur purement sensible ou du simple savant qui expérimente en fonction du seul monde matériel à connaître et à utiliser. C'était l'étude du philosophe, du sage, qui veut aller au fond des choses, et saisir, dans ce fond dernier, les rapports essentiels qui commandent ou expliquent tout selon les dernières exigences de la raison.

Et, aussitôt, dès notre premier pas dans cette étude, nous étions mis en présence du problème foncier, qui porte tous les autres, celui de la nature des corps, des êtres corporels. Là, nous apparaissait, dans toute sa radieuse clarté intellectuelle, cette admirable doctrine d'Aristote et de saint Thomas, nous montrant, au dernier fond de tout être corporel, un double principe qui constitue sa nature ou son essence : l'un, principe d'étendue, que nous appelions la matière ; l'autre, principe d'unité et d'action, que nous appelions la forme. Et c'était l'union de ces deux principes, leur gradation proportionnée dans les divers êtres corporels, qui allait nous expliquer toutes les merveilles du monde de la nature, dans la hiérarchie de ses divers règnes :

Règne minéral, avec toutes les possibilités de mutation et de transformation substantielle;

Règne végétal, où apparaissait, pour la première fois, la

vie, avec sa triple fonction, en vertu de laquelle le vivant se nourrit, grandit et se reproduit;

Règne animal ou de vie sensible, qui nous faisait pénétrer plus excellemment dans ce monde mystérieux de la vie où la perfection se gradue à l'intimité du mouvement qui la distingue;

Règne humain, qui s'épanouissait en vie de pensée, d'amour, de liberté, d'agir moral; mais qui laissait entrevoir un monde supérieur dans lequel devait se trouver et ne pouvait se trouver que la vie de la pensée, de l'amour, de la liberté; sans aucune des misères ou des pauvretés de notre vie sensible ou animale et végétative, pouvant amener la dissolution des vivants par la mort;

Plus encore, nous entrevoyions, au sommet de l'échelle des êtres, ce Vivant parfait, tout de lumière, d'amour, de liberté, d'indépendance, qui ne pouvait se définir, mais que nous appelions, ne pouvant mieux faire, l'Être même, l'Acte pur, l'Absolu, le Dieu vivant, qui seul s'explique par Lui-même et de qui tout dépend en dehors et au-dessous de Lui.

Parvenus à ce sommet, nous n'avions pas à rechercher plus haut. Nous avions la clé dernière de l'ordre des choses. vu à la lumière de la raison.

Mais, sur cet ordre des choses perçu par notre raison, il fallait ensuite nous appliquer à régler tout l'ordre de notre agir moral :

— à considérer chacun de nous comme simple individu humain;

— ou à le considérer comme membre de la famille;

— ou à le considérer comme membre de la cité.

Ce fut, il nous en souvient, la matière ou l'objet de toute notre étude pendant ces considérations de l'ordre moral, qui nous permirent de prendre conscience, — à la lumière de la raison la plus pure, la plus saine, la plus indestructible, — des effroyables sophismes dus au rêveur néfaste regardé comme l'oracle du monde moderne, et dont le monde

moderne se meurt au milieu des convulsions morales près desquelles les convulsions cosmiques ne sont rien.

Et nous en sommes là de notre étude.

Ne semble-t-il pas que tout soit fini, que tout ait été dit, — et que nous n'ayons plus qu'à méditer en notre particulier, le faisant fructifier de notre mieux, ce qui nous est apparu de clarté bienfaisante dans notre contemplation ?

Non ! tout n'est pas fini ; tout n'est pas dit, dans l'ordre de notre étude, de notre recherche du vrai essentiel et vital que nous nous sommes proposé de mettre dans tout son jour devant le regard de nos âmes.

Le monde exploré jusqu'ici n'est que le monde de la raison.

Or, la question se pose, pour nous, maintenant, d'un autre monde, du monde de la foi. Y a-t-il vraiment à parler de cet autre monde ? Ce monde-là peut-il exister ? existe-t-il ? quel est-il ? que nous livre-t-il ? qu'en est-il, pour nous, de ce monde-là, s'il existe ?

Questions formidables ! Questions poignantes ! Questions vitales, auprès desquelles tout ce que nous avons pu voir ou dire jusqu'ici, quelque essentiel, quelque fondamental, quelque indispensable que ce puisse être, ne compte pour ainsi dire pas. Et nous le verrons bien.

Pour le moment, limitons-nous à cette première question. Y a-t-il vraiment, pour nous, maintenant, à parler d'un autre monde, distinct de celui dont nous avons parlé jusqu'ici, que nous avons exploré dans son ensemble, et que je viens de rappeler brièvement, à grands traits ? En plus et en dehors du monde de la raison, y a-t-il à parler de cet autre monde que nous avons appelé le monde de la foi ?

Il ne s'agit, pour le moment, que de sa possibilité.

Combien nous avons besoin, à l'heure actuelle, de prendre conscience de ces premières vérités ! Ne sommes-nous pas, ici, aux premiers confins qui joignent et divisent, en ce moment, tous les esprits ? — *La foi laïque*, — *L'École unique*, — *L'Église et l'État*.

Qu'il soit possible de concevoir ce monde de la foi, en plus et en dehors ou au-dessus du monde de la raison? — mais, au risque de heurter, d'étonner, je dis sans hésiter que c'est une évidence, une évidence de plein soleil, après ce que nous avons dit, précisément, et vu, dans le monde de la raison exploré jusqu'ici.

Nous venons de rappeler que ce monde de la raison, dans son aspect de l'ordre des choses, nous était apparu comme une superposition et une subordination essentielle de divers degrés d'être, allant des éléments qui confinent au néant, en remontant par le monde minéral, le règne végétal, le règne animal, le règne humain, jusqu'au monde des formes pures, et, au plus haut sommet, jusqu'au monde de l'Acte pur. Mais n'est-il pas évident que le monde des formes pures est un monde, qui dépasse, par définition, notre monde humain; que, par conséquent, il y a, dans ce monde des formes pures, à commencer par leur nature, et plus encore dans leur vie de pensée, d'amour, de liberté, des secrets qui nous dépassent, sans possibilité aucune, pour nous, — qui ne connaissons que les natures corporelles sensibles, ou, tout au plus, notre âme intelligente, laquelle, d'ailleurs, fait partie en quelque sorte du monde physique, corporel, par le corps dont elle est la forme et auquel elle demeure proportionnée, — *de les connaître jamais*? Et, cependant, s'il plaisait à ces natures supérieures de nous communiquer, selon un mode approprié à notre nature, ces secrets qui sont les leurs, il pourrait devenir, pour nous, possible de les connaître. Et ces secrets, que nous connaîtrions alors, constitueraient, pour notre vie pensante, *un monde nouveau*, auquel notre raison toute seule n'aurait jamais pu atteindre. Et, comme nous ne connaîtrions ces secrets que sur la manifestation de ces natures supérieures, appuyés sur ce qu'elles nous en auraient appris ou révélé elles-mêmes, sur leur parole, sur leur témoignage, nous dirions que ce monde nouveau est un monde de foi et non pas de raison. Mais cela ne voudrait pas dire qu'il ne serait pas pour nous raisonna-

ble d'y donner notre adhésion et de le tenir pour vrai. Ce serait, au contraire, une vraie déraison de ne pas tenir pour vrai ce que ces natures supérieures nous auraient dit ou révélé d'elles-mêmes et du monde qui serait le leur.

Mais qu'est cela, comparé à l'hypothèse où nous pouvons nous élever encore? Nous venons de parler des secrets du monde des formes pures. Au-dessus d'elles, à une distance infinie, sans proportion aucune ni avec elles ni avec nous, se trouve, nous l'avons vu dans le monde de la raison, le règne souverain de l'Acte pur, de l'Absolu, de l'Être même, de Dieu.

Si donc nous parlions de possibilité de secrets, inaccessibles à notre raison, dans l'ordre des formes pures, que dire de la possibilité de secrets, inaccessibles de soi, par définition, à toute intelligence finie, dans l'ordre du monde de l'Acte pur, du monde propre à Dieu? N'est-il pas évident que Dieu habite une lumière pour nous inaccessible, qu'il y a là, en Lui, dans sa nature, dans ses pensées, dans ses vouloirs, un infini qui nous dépasse au point de nous confondre? — Notre nature n'est rien, comparée à la sienne. Nos pensées, nos vouloirs, nos conseils, mais c'est le néant, si nous les comparons aux pensées, aux vouloirs, aux conseils de Dieu. C'est donc un monde infini que nous ignorons nécessairement. Toutefois, s'il plaisait à Dieu de nous en dire quelque chose, de nous le révéler, quel que fût le degré de cette révélation, — ne voyons-nous pas ce que nous apporterait de richesses une telle communication? Et, ici, plus encore que tout à l'heure pour les formes pures, quel ne serait pas notre devoir d'adhérer à cette révélation de Dieu; de la tenir pour vraie, sur son témoignage, sans que, d'ailleurs, il nous fût possible d'y rien comprendre, sinon dans la mesure où il pourrait lui plaire d'élever jusqu'à lui le regard de notre intelligence?

Mais c'est là précisément ce que nous entendons par le monde de la foi. Ne voit-on pas sa possibilité?

Et qu'on veuille bien le noter. Ce ne serait pas seulement

dans l'ordre de la connaissance qu'il s'ajouterait au monde de la raison ; ce serait aussi dans le monde de l'agir *moral* — qui pourrait s'en trouver transformé du tout au tout, soit pour l'individu, soit pour la famille, soit pour la cité.

Si, en effet, par hypothèse, de ce monde de l'Acte pur, tombait, sur nos intelligences, la révélation de conseils, de desseins, de résolutions ou de décrets mystérieux par lesquels il aurait plu à Dieu de nous destiner à une fin, à un bonheur qui dépasserait la fin, le bonheur dont nous avons parlé dans notre étude de l'agir moral humain étudié à la lumière de la raison, ne voyons-nous pas tout de suite les conséquences qui en résulteraient pour nous tous dans la conduite de notre agir moral ?

Cette conduite pourrait, devrait même s'en trouver transformée du tout au tout.

Nous avons dit, en effet, que, dans la conduite de l'agir moral humain, tout dépend de la fin qui le commande. C'est en vue de cette fin que tout doit être ordonné. Tout acte qui s'harmonise avec elle est bon moralement ; tout acte qui est en désaccord avec elle est mauvais.

Si donc l'Auteur et le Maître de toutes choses nous avait appelés à une fin spéciale, une fin que notre raison, par elle-même, ne saurait connaître, ni soupçonner ; et qu'Il nous manifestât ce dessein de sa volonté souveraine, il est de toute évidence qu'il faudrait tout régler, dans notre agir moral, conformément à cette fin. Et, si nous ne le faisions pas, nous encourrions les plus graves responsabilités, les risques les plus formidables.

Cette nécessité s'imposerait, de soi, à tout individu humain.

Du même coup, elle s'imposerait aussi, avec un surcroît de gravité et de risques, à tous ceux qui, dans la famille, ou dans la cité, auraient une responsabilité quelconque dans l'organisation de la famille ou de la cité, dont nous avons vu, dans notre étude de l'Économique et de la Politique, qu'elles devaient être conçues uniquement en *fonction* du

plein et parfait épanouissement de ce qui constitue la fin dernière de l'individu humain.

Si donc cette fin de l'individu humain se trouvait changée, surélevée, transformée, divinisée en quelque sorte, dans l'hypothèse d'une intervention, dans notre monde humain, du monde où règne, inaccessible, jouissant d'un bonheur qui, par nature, n'appartient qu'à Lui, — l'Absolu, l'Être même, l'Acte pur, le Dieu vivant, il s'ensuit que tout devrait se trouver changé — comme orientation finale — surélevé, transformé, divinisé aussi dans la vie de la famille et dans la vie de la cité, de la nation, des nations qui forment le genre humain.

Encore un coup, cette hypothèse est formidable. Pour peu qu'elle prît corps et que nous dussions en reconnaître la réalisation, notre vie humaine tout entière, dans ses pensées et dans son agir moral, s'en trouverait transformée.

Il appartiendra à nos prochaines études de nous renseigner là-dessus.

II

LA RELIGION

Nous précisions, au début de notre dernière étude, le nouveau sujet qui doit nous occuper désormais. Après avoir parcouru dans ses lignes essentielles et exploré en ses points sommets qui commandent tout, le domaine de la raison philosophique, nous étions amenés à nous demander s'il n'y avait pas à parler d'autre domaine de la pensée. Et, tout de suite, dès notre première étude, nous appuyant sur cela même qui avait été exploré par nous, à la lumière de la raison, dans l'ordre des choses ou l'harmonie des êtres, nous n'avions aucune peine à conclure — c'était une conclusion de plein soleil ou d'évidence intellectuelle, — qu'en dehors et au-dessus du monde de la raison, il y avait un monde transcendant, — échappant, par définition, aux prises de notre esprit, où vivaient des êtres, dont la nature, les pensées, les libres vouloirs n'étaient connus naturellement que d'eux-mêmes ; mais qui pouvaient, s'il leur plaisait, nous communiquer, par voie de témoignage, tels ou tels de leurs propres secrets.

C'était le monde de la foi.

Mais ce monde de la foi, qui existe à l'état de possibilité pour nous, — existe-t-il aussi à l'état de fait? La question, ainsi posée, revient à se demander si, en fait, de ce monde supérieur et transcendant, qui est celui des formes pures, et, plus encore, de l'Acte pur, — si de ce monde est tombé sur le nôtre, sur notre monde humain, une manifestation ou révélation quelconque, intéressant ou engageant notre foi.

Beaucoup d'excellents esprits ont pensé et se sont persuadé que poser la question c'était la résoudre. A tout le moins, ils ont estimé qu'une donnée constante, universelle et permanente, qui se trouve dans le monde humain, devait obliger tout de suite à confesser ce monde, ce domaine de la foi, comme vérité de fait parmi nous.

La donnée dont je parle est celle que nous pouvons exprimer d'un seul mot, dont je vais préciser le sens : *la religion*.

L'homme, a-t-on dit, est un être essentiellement religieux : on a pu le définir — parodiant la définition philosophique classique — animal religieux — comme on dit *animal rationale*. Et c'est à ce point qu'un être humain sans religion paraît chose anormale et monstrueuse.

De ce fait, que partout et toujours — si l'on excepte des cas ou des époques extrêmement rares — l'homme manifeste un certain fond de religion, on a aussitôt voulu conclure que l'homme portait en lui, dans ce fond même de religion qui s'y manifestait, la preuve certaine, inéluctable, qu'il existait, au-dessus et en dehors du monde ou du domaine de la raison, ce monde et ce domaine de la foi dont nous nous enquérons désormais.

Il se pourra que certaines manifestations ayant trait à la religion deviennent pour nous une base solide où il nous sera donné d'édifier nos conclusions aboutissant à établir l'existence d'un domaine de la foi.

Et nous aurons à en parler dans notre prochaine étude.

Mais, comme il importe, dès ce début, d'éviter la confusion ou l'équivoque qui pourraient égarer notre marche, ou compromettre la solidité de l'édifice intellectuel qu'il s'agit de construire, je me propose de préciser, au regard de l'esprit, le sens de ce mot *religion* ; et, avant de nous enquérir des religions qui pourraient engager notre foi, rechercher soigneusement si dès qu'on parle de religion, c'est immédiatement la foi qui est en cause, ou s'il n'y aurait pas, au contraire, une acception de la religion, qui s'imposerait même dans le domaine de la raison toute pure.

Hâtons-nous de faire remarquer que le mot religion peut se prendre en deux sens très divers. Parfois, et assez généralement, on entend par religion un ensemble de doctrines ou de pratiques rituelles que certains hommes professent et qui devient pour eux une sorte de lien commun dans l'ordre d'une certaine vie spirituelle qui les distingue des autres hommes et implique certains rapports déterminés avec la divinité.

A prendre ainsi la religion, nous entrerions sur un terrain que je ne veux pas aborder aujourd'hui. Je le réserve pour nos prochaines études.

Un autre sens du mot religion, qui sera, du reste, impliqué dans celui que nous aurons à étudier plus tard, consiste à le prendre selon qu'il se rattache à l'économie des vertus.

De ce chef, — et c'est ainsi que nous l'entendons maintenant — il y a vraiment lieu, pour nous, de nous demander si parler de religion, c'est, du même coup, sortir du domaine de la raison et entrer dans le domaine de la foi.

Dussions-nous étonner certains esprits, nous devons déclarer, de la façon la plus expresse, que parler de religion, au sens que nous disons, n'est point, du même coup, pénétrer dans un domaine nouveau, étranger à celui que nous avons étudié jusqu'ici et qui était celui de la pure raison.

Dans le domaine de la raison toute pure, — et n'aurions-nous pas à parler d'un domaine nouveau surajouté, qui pourra être celui de la foi, — il faudrait encore, de toute nécessité, en vertu des exigences les plus essentielles et les plus imprescriptibles de la seule raison, affirmer, proclamer, revendiquer les droits de la religion, les devoirs qui en résultent, pour l'homme, pour tout homme, du seul fait qu'il est homme, conscient de ce qu'il est, — sans aucun besoin de recourir à une autorité extérieure, imposant ces devoirs du dehors, au nom d'un principe hétérogène à celui de la raison que tout être humain porte au plus intime de lui-même.

On voit tout de suite la portée de cette affirmation; on peut aussi en entrevoir les conséquences.

Si, en effet, notre proposition est vraie, il s'ensuit qu'il n'y a pas, de soi, à en appeler à un pouvoir religieux quelconque pour établir l'obligation stricte d'une vie intérieure, spirituelle, religieuse, s'imposant à un être humain. Il n'y aura pas à en appeler à une autorité, distincte de la raison et s'ajoutant à elle, ayant besoin, par conséquent, d'être acceptée par la raison et d'être acceptée après enquête, après discussion, après reconnaissance des titres qu'elle invoque pour s'imposer ainsi du dehors. La vie religieuse, spirituelle, intime, profonde, dominant et absorbant, en un sens, tout ce qu'il peut y avoir d'autre vie, de vie extérieure, ou de vie humaine, en quelque sens qu'on l'entende, dans l'homme: cette vie s'impose au nom de la seule raison; par conséquent, à tout être humain, du seul fait qu'il est raisonnable, au point qu'il ne pourra renier cette vie ou s'y soustraire, sans se renier lui-même, sans nier sa propre raison.

Du même coup nous entrevoyons ce qu'aura de monstrueux le fait d'un être humain méconnaissant cette vie religieuse, ou s'y soustrayant pour lui-même; à plus forte raison, s'il travaillait à détourner les autres de cette vie, à les empêcher de la vivre : et quel ne serait pas le degré de sa responsabilité, de sa déraison, de son caractère monstrueux, s'il détournait ainsi de cette vie des êtres humains qu'il aurait pour mission de protéger, de conduire, d'amener à leur vraie vie, à leur perfectionnement définif : tel un père de famille, à l'endroit de ses enfants; tel un chef de cité, ou de nation, ou d'empire, à l'endroit de ses subordonnés. — Et nous le voyons, nous sommes en plein dans le domaine moral qui nous occupait précédemment, quand nous étudiions, du seul point de vue philosophique, l'Éthique, l'Économique, la Politique. — De ce seul point de vue déjà, et sans quitter encore l'ordre ou le domaine de la raison, on entrevoit les conséquences de ce qu'on appelle aujourd'hui le laïcisme.

C'est qu'en effet, la question religieuse, avant d'être une

question de foi, et même si elle ne s'était jamais posée, si elle n'avait dû se poser jamais, comme question de foi, — resterait encore et elle est essentiellement, en tout premier lieu, une question de raison, une question de sagesse philosophique.

Elle appartient à la science morale dans sa triple partie de l'Éthique, de l'Économique, de la Politique. Elle relève de l'ordre même des vertus qui s'imposent à l'individu humain comme tel, ou comme appartenant à la famille, ou comme appartenant à la cité. — La religion est une vertu, une vertu morale, que la raison seule impose à tout être humain, du seul fait qu'il est un être humain, et en quelque état, en quelque condition qu'il se trouve comme tel, pourvu seulement qu'il jouisse de sa raison et qu'il n'ait pas la témérité ou la folie de la nier.

S'il est un principe de raison, dans l'ordre moral, fondé lui-même, nous le savons, sur l'ordre des choses, — qui doive être tenu pour tout premier et indestructible, — c'est bien assurément le principe sur lequel repose la vertu de justice.

Ce principe n'est pas autre que celui qui fait un devoir à l'homme de s'inspirer en tout de ce qui est juste et d'y conformer scrupuleusement sa conduite et son agir moral.

C'est en vertu de ce principe que l'homme est tenu de respecter, en tout et avec une absolue rigueur, l'être et l'avoir de tout être humain distinct de lui et pouvant traiter avec lui d'égal à égal. Sous aucun prétexte, ni pour aucune raison, il n'a le droit d'empiéter sur ce qui est d'autrui. Et si par nécessité ou par utilité il bénéficie de ce qui est le propre d'un autre être humain qui n'a pas d'obligation spéciale à son endroit, il est tenu de récompenser ou de rendre à celui qui lui a fourni une partie de son bien tout cela même qu'il en a reçu.

Dans un ordre de justice plus élevé encore et plus rigoureux, l'être humain, du seul point de vue de la raison philosophique étudiant et fixant les règles imprescriptibles de

son agir moral, est tenu de s'acquitter des devoirs que lui imposent ses rapports d'inférieur à supérieur dans l'économie de sa vie de société avec les autres hommes.

Ces rapports d'inférieur à supérieur existent naturellement entre les enfants et les parents, dans la société naturelle qu'est la famille. Et quiconque voudrait soustraire l'enfant à l'obligation sacrée qui en résulte pour lui de traiter toujours son père et sa mère avec le respect que ces rapports exigent, irait contre les prescriptions les plus essentielles du droit naturel.

La même obligation, plus impérieuse encore d'une certaine manière ou sous un certain jour, existe dans les rapports d'inférieur à supérieur, entre les membres d'une même patrie à l'endroit de ceux qui personnifient ou représentent cette patrie qui est la leur.

Et, aussi bien, une même vertu préside à l'accomplissement de ce double devoir sacré entre tous, qui est celui des enfants dans la famille et des citoyens dans la patrie. On l'appelle la vertu de piété, fleur par excellence de la vertu de justice.

Un même principe commande tous ces devoirs : celui-là même que nous avons déjà formulé et qui veut qu'on rende à autrui ce qui lui est dû, dans la mesure même où cela lui est dû.

Si quelqu'un voulait mettre en doute ce principe, si seulement un tel principe pouvait être discuté parmi les hommes, il n'y aurait plus de vie humaine possible. — Mais qu'on veuille remarquer que si l'évidente nécessité de ce principe s'impose à tous avec une clarté aveuglante, quand il s'agit des rapports des hommes entre eux, — sa vérité, sa nécessité absolue ne s'impose pas moins à la saine raison, notamment à la raison du sage, de celui qui a pour office de bien voir lui-même et de faire voir autour de lui, — quand il s'agit des rapports de l'agent moral qu'est l'être humain avec d'autres êtres que les êtres humains ses semblables, si ces autres êtres existent, ayant des droits, eux aussi, imprescrip-

tibles eu égard aux êtres humains. Bien plus, si ces autres êtres, distincts des êtres humains, étaient des êtres supérieurs, des êtres qui auraient encore plus de droit que n'en peuvent avoir les autres êtres humains avec lesquels l'agent moral qu'est l'être humain se trouve en contact, il est bien évident que le principe de justice dont nous parlons s'imposerait avec une force plus grande encore. Et qu'en serait-il donc s'il s'agissait des droits d'un être souverain, de l'Être par excellence, de l'Être premier, absolu, indépendant, de qui dépendraient tous les autres êtres, notamment, et à titre particulièrement profond, intime, l'être humain? N'est-il pas, ici surtout, de toute évidence que le principe de justice aurait une rigueur qui dépasserait à l'infini la rigueur qu'il peut avoir et dont nous avons dit la nécessité, quand il s'agit des rapports des hommes entre eux?

Or, il en est ainsi. Nous savons, par nos études philosophiques; nous avons vu, à la clarté de la raison la plus pure, que dans le monde du réel, parmi les êtres qui sont, — au-dessus de nous qui constituons le règne humain, où une forme, encore unie à la matière, émerge cependant au-dessus d'elle et vit d'une vie transcendante de pensée, d'amour, de liberté, qui domine sans proportion le monde de la matière et des autres degrés de la vie dans la matière, — devait se trouver, se trouvait en effet, exigé par l'harmonie des êtres, un monde qui nous dépasse, qui ne dépend pas de nous, mais de qui nous dépendons, qui peut avoir action sur nous et qui doit l'avoir, en effet, soit en bien, soit en mal, selon nos propres dispositions à son endroit; — mais, plus encore, au-dessus de ce monde des formes pures, devait se trouver, se trouvait, en effet, dans le monde du réel, — un Être souverain, absolu, infini, l'Être même, l'Acte pur, l'Indépendant, le Nécessaire, Celui qui ne peut rien recevoir, mais qui peut donner et qui donne en effet, qui donne à tout ce qui est tout ce qui le fait être, tout ce qu'il a.

Dès lors, n'est-il pas de toute évidence qu'un devoir s'impose, un devoir de justice, que dis-je? plus qu'un devoir de

justice, un devoir sacré, un devoir de religion, auquel ne pourra manquer ou se soustraire un être humain quelconque, sans se mettre au ban de l'honnêteté la plus imprescriptible : le devoir de reconnaître le bienfait reçu, tout le bienfait reçu, et ce bienfait n'excluant rien comprend tout, puisqu'il n'est aucun bien, en quelque être qui soit, qui n'ait sa première source, sa première cause en Dieu, et qui ne doive, par suite, remonter jusqu'à lui en hommage de gratitude? Il y a aussi qu'en dehors même de cette considération de bien reçu et de reconnaissance qui en est la suite nécessaire, — au-dessus de cette considération encore secondaire, une autre considération plus essentielle, plus première, si l'on peut ainsi dire, impose un nouvel aspect du devoir sacré de la religion qui l'emporte sur celui que nous venons de marquer. L'excellence de l'Être divin, sa gloire, sa majesté, par elle-même, exigent, de la part de tout être raisonnable, le mouvement qui est au premier chef le mouvement de la vertu de religion : et c'est le mouvement de l'âme prosternée devant la Majesté divine, l'adorant, se vouant à son service de gloire. Le culte de Dieu, intérieur et extérieur, la prière précédée elle-même de la dévotion, la louange, le zèle pour promouvoir tout ce qui a trait à l'honneur de Dieu, — tel est le premier des devoirs, pour tout être humain, ayant l'usage de sa raison, au nom de cette raison s'éclairant elle-même de ses tout premiers principes.

La question religieuse n'est donc pas, de soi, une question de foi. Elle est une question de raison. L'individu humain qui la méconnaît, qui s'y soustrait, qui la renie, ne va pas, de soi, contre une obligation surajoutée à sa nature et imposée du dehors. Il pèche contre ce qu'il y a de plus essentiel dans le droit naturel. Il se rend indigne de vivre parmi les êtres humains. Il se met au ban de la société humaine, beaucoup plus que celui qui ne respecterait aucun droit : l'homicide, l'adultère, le parricide même sont moins indignes que lui. Cela est vrai de tout individu humain comme tel. Que dire de l'individu humain qui a une responsabilité de

chef, chef de famille, chef de cité, et qui manque à ce devoir, qui, par son exemple, fait que les autres y manquent, — qui déclare ne pas reconnaître ce devoir, et du même coup, jette le discrédit sur ceux qui veulent y être fidèles!

Or, le voilà bien, le laïcisme! Quel crime contre la justice! dans l'ordre même de la raison. Et faudra-t-il s'étonner si tous les autres droits sont foulés aux pieds parmi les hommes, quand une fois les droits de Dieu que la raison proclame avec tant de rigueur se trouvent méconnus?

Ces droits que la raison proclame et qui portent avec eux un premier code explicite de religion naturelle ou philosophique se distinguent, nous venons de le voir, de tout code de religion qui pourra s'imposer dans l'ordre surnaturel. Et, par suite, on ne saurait invoquer la religion comme telle et ses manifestations parmi les hommes, pour conclure, sans autre enquête, à l'existence du monde surnaturel distinct du monde de la raison et s'ajoutant à lui.

Nous aurons à voir, prochainement, s'il n'est pas certaines manifestations d'ordre religieux parmi les hommes qui déborderaient le cadre des manifestations que la raison toute seule justifie et explique.

III

LES RELIGIONS POSITIVES

S'il est vrai, indubitablement, qu'un monde de la foi peut exister pour nous, ce n'est point par la simple manifestation des actes intérieurs ou même extérieurs ayant trait à la religion que nous pouvons établir le fait de son existence. La religion, comme telle, ne relève pas nécessairement du monde de la foi : elle peut appartenir au monde de la raison. Dans l'ordre de la raison toute pure, la nécessité de la religion s'impose. Elle s'impose au même titre que la vertu de justice. Elle est du même ordre, avec cette différence seulement que la simple vertu de justice a quelque chose de moins rigoureux et de moins profond, comme obligation ou comme dette. La religion s'impose à la raison du sage avec plus de rigueur que la simple justice. Ses devoirs, ses obligations revêtent un caractère sacré qui lui appartient en propre. Et pour que l'homme y soit tenu, il n'est nullement requis que se soit produite une intervention positive, surnaturelle, pouvant intéresser ou engager notre foi. Seule, la raison philosophique y suffit.

Mais si le mouvement de l'âme vers Dieu, sous forme de dévotion, sous forme de prière, sous forme d'adoration, sous forme de louange, peut s'expliquer par la seule nature de l'être humain, par la place qu'il occupe dans la hiérarchie des êtres, par la raison de sa dépendance à l'endroit de l'Être souverain que la raison elle-même découvre et proclame

existser au sommet de cette hiérarchie, — il se pourra cependant que certaines formes de ce mouvement de l'âme humaine vers Dieu ou vers les êtres qui nous sont supérieurs par nature, débordent ce cadre de la pure raison. Si, par exemple, le mouvement de l'âme humaine vers Dieu, vers les êtres du monde des esprits, avait pour fondement ou invoquait comme principe, non plus la simple subordination des êtres et la hiérarchie des natures que la raison philosophique démontre, mais quelque intervention particulière, positive, qui se serait produite de ce monde des esprits, ou de ce monde divin, à l'égard ou en faveur de notre monde à nous, dans ce cas, nous ne parlerions plus de religion au sens purement philosophique de ce mot et selon que nous en parlions dans notre dernière étude.

Pour établir la légitimité, la nécessité de la religion au sens purement philosophique, il suffit de la seule raison. Tout être doué de raison, s'il ne renie pas cette raison en ce qu'elle a de plus essentiel, est obligé de la reconnaître, de l'accepter. Pour établir ce devoir, cette obligation, il n'est besoin de rien supposer en dehors du seul fait de l'être qui est le nôtre dans l'ordre même des choses.

Au contraire, s'il s'agit de la religion se présentant sous la forme nouvelle dont nous parlons, il ne sera plus possible d'en appeler à la seule considération philosophique de cet ordre des choses et de notre place dans la hiérarchie des êtres. Il faudra, ici, des titres spéciaux, des titres surajoutés, des titres d'ordre positif, des titres de fait. Il faudra établir, il faudra prouver qu'en effet il y a eu intervention, intervention positive, survenue dans notre monde humain et provenant de ce monde supérieur des formes pures ou de l'Acte pur que nous savons, par la raison, exister au-dessus de nous.

La raison toute seule démontre, nous l'avons dit, la possibilité de ces interventions. Mais, à ne considérer que la nature des choses, elle ne dit rien du fait positif ou de l'existence de cette intervention se produisant, en quelque sorte, hors cadre, ou en dehors de l'intervention ou plutôt de l'ac-

tion naturelle et normale qu'accuse la marche ordinaire du monde. Si donc il est un mouvement religieux ou une manifestation de ce mouvement qui revendique, pour se justifier, ces sortes d'interventions positives et qui repose sur elles, le premier devoir de la raison, ici, sera de demander des titres, de demander des preuves, ou, ce qui revient au même, de contrôler le fait invoqué de ces manifestations extraordinaires, surajoutées, d'ordre nouveau et positif.

Et l'on voit, tout de suite, comment se pose le problème des religions positives. Ce n'est plus la question de la religion tout court. Cette question de la religion tout court est d'ordre strictement philosophique. Le problème des religions positives, si, en fait, il se présente plusieurs religions positives, sera d'un autre ordre. Assurément, ici encore, la raison devra intervenir. Et son rôle sera de tout premier ordre. C'est à elle qu'il appartiendra de tout étudier, de tout contrôler et de se prononcer en dernier ressort. Mais la matière de son étude et de son jugement ne sera plus la même. La conclusion surtout, si elle arrive à conclure, sera d'un ordre nouveau. Elle n'aboutira plus à quelque chose qui rentre dans le domaine de la raison et qui ne se mesure, pour nous, qu'aux limites de cette raison. Elle aboutira ou pourra aboutir à quelque chose qui portera avec soi sa propre mesure; que la raison n'aura qu'à accepter, même si elle ne peut le comprendre : car elle l'acceptera sur la foi, sur l'intervention d'êtres supérieurs à elle, qui, par conséquent, nous le disions dans notre dernière considération et la raison le démontre, pourront dire des choses, révéler des conseils, affirmer des desseins, des vouloirs qui dépassent, sans proportion aucune, ce qui est du domaine de notre raison.

Encore est-il que dans ce nouveau domaine des interventions toujours possibles d'un monde supérieur au monde humain, qu'il s'agisse du monde des formes pures, ou plus encore, du monde de l'Acte pur, la question du fait même de ces interventions peut se présenter sous un double jour ou sous un double aspect.

Un premier mode, un premier aspect serait ou pourrait être celui d'une intervention se produisant ou se réalisant, se manifestant au-dedans de l'être même qui doit se prononcer sur la réalité de cette intervention. Et, par exemple, en l'intérieur d'un être humain, de sa conscience, en l'intime de l'un de nous, de chacun de nous.

Assurément et à considérer la chose en soi, elle est possible. Ici encore la raison le démontre. La possibilité d'une intervention des formes pures ou de l'Acte pur en l'intime de l'être humain est à ce point plausible, qu'il semblerait presque qu'à devoir se produire c'est ainsi qu'il faudrait qu'elle se produisît en effet. Puisqu'il s'agit de formes pures ou d'esprits purs, ou même du Roi de ce monde des purs esprits, qui est Lui-même au sommet de la pureté des natures spirituelles, ne semble-t-il pas qu'à devoir se communiquer à nous qui sommes apparentés à ce monde des esprits par le sommet de notre nature, c'est-à-dire, par notre propre esprit ou par notre intelligence et par notre volonté, c'est directement à notre esprit et à notre volonté qu'ils devraient se communiquer : et, par suite, leur action devrait être tout intime ou se produire au-dedans de nous, dans notre propre conscience, en ce qu'elle a de plus immatériel, de plus spirituel, de plus intime, donc de plus individuel.

Oui, il semblerait qu'il devrait en être ainsi. Et d'aucuns ont paru le croire. Ou, du moins, ils ont paru argumenter comme s'il en était ainsi, comme s'il devait en être ainsi. C'est là peut-être le fondement de ce qui est appelé l'apologétique de l'immanence, voulant établir la réalité du monde surnaturel ou du monde de la foi sur la constatation en nous, en chacun de nous, de cette action au plus intime de nous-même, par voie d'illumination intellectuelle ou par voie d'attraction mystérieuse, mais sentie et perçue au-dedans de nous, d'agents supérieurs à nous qui appartiennent au monde des purs esprits.

Il ne s'agirait que de rares privilégiés, nous n'aurions aucune raison de nous inscrire en faux contre une telle règle

ou un tel critère à l'effet d'établir la réalité d'un monde supérieur à celui de la raison. — Et nous aurons peut-être l'occasion de constater qu'il en a été ainsi de fait.

Mais où la règle pécherait contre la condition de notre nature humaine, à considérer cette nature laissée à elle seule, c'est si l'on voulait établir cette règle comme la seule à pouvoir exister parmi nous. Bien au contraire, il semble que les conditions de notre nature exigent que cette intervention d'un monde supérieur au nôtre, si elle se produit, doit se produire sous forme de manifestation extérieure. L'être humain, en effet, n'est pas seulement esprit; il n'est pas esprit pur, ou forme pure : il est esprit uni à un corps, il est forme spirituelle, mais unie à la matière. Et, dès lors, il lui est connaturel d'être instruit par mode d'action extérieure, ou d'intervention se produisant au dehors, agissant sur ses sens, et, par là, atteignant son esprit. — De plus l'être humain est d'une nature telle, nous l'avons vu dans nos études philosophiques, qu'il est fait pour vivre en société, pour arriver par voie de formation sociale à sa perfection. Il faudra donc, si une intervention se produit, qu'elle se fasse de telle sorte que par l'action d'une élite, de quelques sujets de choix elle se communique ou se transmette aux autres, à la multitude, soit dans l'ordre des temps, soit dans l'ordre géographique.

Et, en effet, c'est bien ainsi que se présente le problème ou la question des interventions dont nous parlons, appelées à fonder une religion d'ordre nouveau, qui ne relève plus seulement de la raison ou de la philosophie, mais qui relèvera du domaine de la foi.

Qui donc, aujourd'hui, parmi les hommes se flatterait d'avoir été favorisé d'une intervention positive, surnaturelle, personnelle, établissant pour lui, et pour lui seul, par un phénomène de conscience qui n'aurait aucun lien social avec le reste des hommes, une religion qui ne relèverait que de lui ? En est-il un seul qui ait été favorisé d'une intervention du monde des formes pures ou du monde de l'Acte pur, au point d'engager toute sa vie dans un domaine supérieur à

celui de la raison, avec la certitude absolue — équivalant à la certitude des tout premiers principes et la dépassant même (car il faudrait cela, au témoignage de saint Thomas) — qu'il possède des vérités d'un ordre transcendant, dont il est le seul à avoir la propriété parmi les êtres humains?

Poser la question, c'est la résoudre.

Par contre, nous savons tous, ici, — et, du même coup, nous entrons en plein dans le domaine nouveau que nous entreprenons d'explorer — nous savons tous que, parmi les hommes, il est des êtres humains — individus ou collectivités et groupements plus ou moins nombreux, plus ou moins cohérents entre eux ou discordants et opposés, qui se flattent d'être les dépositaires de faits ou de doctrines qu'ils font remonter à des interventions positives d'un monde supérieur au monde humain. Ces êtres humains, individus ou collectivités, se présentent aux autres êtres humains et sollicitent leur adhésion à la doctrine qu'ils enseignent ou aux faits dont ils l'autorisent. Ce n'est pas au nom de la raison qu'ils se présentent, et qu'ils sollicitent l'adhésion des humains. Si c'était au nom de la raison, ils ne seraient que des philosophes. C'est au nom d'une autorité supérieure à la raison. Et voilà pourquoi ils se présentent comme apôtres ou comme ministres d'une religion, d'une religion qui n'est plus d'ordre philosophique, qui est d'ordre surnaturel ou positif, s'ajoutant à la raison et s'imposant à la raison sans que la raison puisse ou doive la juger, la contrôler, que la raison n'a qu'à accepter au nom de l'autorité même qui la lui impose.

N'est-ce pas ainsi que le problème se pose? N'est-ce pas ainsi que la question se présente?

Nous ne devons pas encore, pour le moment, fixer notre attention sur le phénomène ou le fait que nous verrons être le plus saillant dans cet ordre d'êtres humains, individus ou collectivités, se disant devant les autres hommes et se présentant à eux comme les mandataires d'une autorité supérieure au monde humain, à la raison humaine laissée à elle

seule; et se donnant ainsi comme les dépositaires d'un enseignement, d'une doctrine, qui ne relève pas de la raison, qui doit, par définition, s'imposer à elle, au nom de la même autorité supérieure. Mais, d'ores et déjà, nous pouvons et nous devons nous demander quelle conduite à tenir devra être la nôtre à l'endroit des représentants ou de ceux qui se disent être les mandataires d'une telle autorité supérieure, les dépositaires de ces révélations.

Qu'il s'agisse de l'agent moral qu'est l'être humain, — considéré comme individu, — ou comme chef de famille — ou comme chef de cité, — quelle attitude devra être la sienne, du point de vue de la raison philosophique?

Ignorer ? dédaigner? repousser? combattre ? — étudier ? approuver? embrasser? favoriser ?

Combattre ou repousser; ou accepter et embrasser et favoriser, — sur la seule donnée du fait ou du phénomène de celui ou de ceux qui affirment, — serait absolument déraisonnable. Car il s'agit de manifestations, qui, par elles-mêmes, ne sont pas du domaine de la raison; — au sujet desquelles, par conséquent, la raison toute seule, et sans autre examen, ne peut avoir de jugement positif, soit au sens de l'affirmation, soit au sens de la négation.

Mais, sans aller jusqu'à repousser et combattre, ou accepter et embrasser et favoriser, — ne pourrait-on pas se contenter de dédaigner? Est-il besoin de prendre garde à tout ce qui peut se dire ou se faire ou se présenter ou se proposer parmi les êtres humains! — Pour dédaigner ainsi, il faudrait — *a priori* — être très sûr que ce dont il s'agit demeure sans importance. Dans ce cas, en effet, qu'on s'en occupe ou qu'on ne s'en occupe pas est chose assez indifférente; et l'on peut accepter l'un ou l'autre, alternativement, au gré de ses caprices ou de ses loisirs.

Est-ce le cas, ici? — Nous savons qu'une intervention de mondes supérieurs au monde humain est possible. — Si, d'aventure, elle était une réalité, des conséquences de la dernière gravité pourraient engager ce qui nous touche au plus

intime : notre esprit, notre cœur, notre vie, notre avenir, que sais-je!

On lisait, ces jours derniers, dans le cycle des rites liturgiques de l'Église catholique, la page que voici :

Au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu, en une ville de la Galilée qui avait nom Nazareth, vers une vierge fiancée à un homme, du nom de Joseph, de la maison de David; et le nom de la Vierge était Marie.

Et étant entré chez elle, l'ange lui dit :

— Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre les femmes.

Ce qu'ayant entendu, Marie fut troublée au sujet de la parole de l'ange et elle se demandait quelle pouvait bien être cette salutation.

L'ange lui dit :

— Ne craignez pas, Marie; car vous avez trouvé grâce auprès de Dieu. Et voici que vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils; et vous l'appelerez du nom de Jésus. Il sera grand; et Il sera appelé Fils du Très-Haut. Et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; et Il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles; et son règne n'aura point de fin.

Marie dit à l'ange :

— Comment sera ceci, puisque je ne connais point d'homme?

L'ange répondit et lui dit :

— L'Esprit-Saint descendra sur vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. — Et voici qu'Elizabeth, votre parente, elle aussi a conçu un fils, dans sa vieillesse; et ce mois-ci est le sixième pour elle qui était appelée stérile. C'est qu'il n'y a d'impossible, auprès de Dieu, aucune parole.

Marie dit à l'ange :

— Voici la servante du Seigneur. Qu'il me soit fait selon votre parole.

Et l'ange repartit d'auprès d'elle.

La teneur de cette page nous met en présence d'un récit, du récit d'un fait où nous est marquée, de la manière la plus expresse, la plus précise, l'intervention du monde des esprits et du monde divin dans notre monde humain. C'est un message qui est porté aux hommes de la part de Dieu. Et quel message !

Évidemment, il y aurait déraison à traiter un tel fait par le dédain. — La plus élémentaire prudence demande ici qu'on s'informe, qu'on voie, qu'on se rende compte, et qu'au besoin on étudie !

Ce devoir est imposé en saine morale humaine, par les lois de l'Éthique, à tout individu humain qui a l'usage de sa raison. Il l'est plus encore, par les lois de l'Économique et de la Politique, à tous ceux qui participent, d'une manière quelconque, à la raison de chef, dans la société domestique qu'est la famille, ou dans la société plus étendue et plus parfaite qu'est la cité ou la nation.

S'y soustraire, y faillir serait impardonnable.

IV

LE TÉMOIN CATHOLIQUE

Nous avons vu comment se pose la question de la foi, dans l'économie de nos disciplines humaines. — S'il s'agit de la possibilité, pour nous, d'un monde nouveau, dans l'ordre de nos connaissances, distinct du monde de la raison qui est naturellement le nôtre, nous avons dit qu'au regard du philosophe, du sage, instruit de la hiérarchie des êtres et de leur mode propre de connaître, aucun doute ne se présentait : c'est l'évidence du plein soleil.

La question de fait ou de l'existence de ce monde nouveau s'ajoutant pour nous à celui de la raison ne s'impose pas de soi. Et le fait, par exemple, que l'homme vit naturellement ou normalement d'une vie s'épanouissant en vie de religion, soit intérieure, soit extérieure, n'entraîne pas comme conséquence qu'il existe pour nous un monde ou un domaine supérieur à celui de la raison et relevant de la foi : la raison toute seule prescrit, exige impérieusement une vie de religion pour l'homme.

Mais il se pourra que certains modes de religion existant parmi les hommes posent devant nous la question de fait ou de l'existence de ce monde nouveau de la foi, qui nous occupe. Si, par exemple, des êtres humains, isolés ou groupés, se présentent à nous et se donnent comme ayant mission de nous transmettre, non pas au nom de la raison, mais au nom d'une autorité supérieure à la raison, — et qui ne peut

être, nous le savons, par l'étude de la hiérarchie des êtres, que l'autorité des formes pures, ou, plus encore, de l'Acte pur, intervenant, d'une façon spéciale ou extraordinaire, dans notre monde humain, — un enseignement reçu d'en haut, — ici, la question pourra se poser, elle se posera même nécessairement — selon le caractère ou le sérieux ou l'importance des messagers ou des mandataires qui se présenteront, — de savoir ce qu'il en est de la réalité ou de la vérité du mandat, de la mission, qu'ils revendiquent. Les repousser *a priori* et sans autre enquête ou information, serait déraisonnable; puisque nous savons, par la raison, qu'un mandat de cette sorte n'est pas impossible. — D'autre part, s'il existait, s'il était vrai, il pourrait avoir pour l'être humain, comme individu, comme chef de famille, comme chef de cité ou de nation, des conséquences d'une portée immense, engageant son esprit, son cœur, sa vie, son avenir. — Il faut donc s'enquérir : l'individu le doit pour lui-même ; le chef de famille le doit pour les siens; le chef de cité, de nation, que ce chef soit la multitude elle-même, ou une élite, ou un seul, le doit pour les membres de la cité, de la nation. On peut même dire, et il faut le dire — du point de vue de la raison la plus saine, — qu'il n'est pas de devoir plus sacré, plus impérieux que celui-là.

Mais *comment* procéder dans cette enquête, dans cette étude; comment s'y prendre pour se faire une conviction, une conviction décisive; si tant est qu'il soit possible d'arriver à se faire cette conviction?

La première chose à faire est de bien s'assurer qu'il s'agit d'un message, d'un mandat, d'une mission. Si, en effet, il ne s'agissait que d'une théorie, d'une doctrine élaborée et proposée par des penseurs humains, la manière de procéder serait tout autre. Il faudrait examiner cette doctrine, cette théorie elle-même, pour autant qu'elle paraîtrait digne de quelque attention à son premier énoncé. Mais, ce faisant, nous ne sortirions pas du domaine de la raison. — Et maintenant, il s'agit d'autre chose : il s'agit d'une intervention

sortant du cadre des choses naturelles, de l'intervention du monde des formes pures ou de l'Acte pur communiquant au monde humain un enseignement théorique ou pratique pour lequel sera demandé à l'être humain une adhésion qui ne sera plus de l'ordre des adhésions qu'il donne dans le domaine de sa raison toute pure, qui sera une adhésion supérieure, une adhésion de foi, lui faisant admettre ce qui sera dit ou enseigné, non point parce qu'il le voit, mais parce que des êtres supérieurs à lui, qui le voient, le lui font dire.

On le voit, toute la question se ramène ici à une question d'autorité : l'autorité de ceux-là mêmes qui apportent cette doctrine, cet enseignement.

Y a-t-il vraiment quelqu'un qui se présente parmi les hommes et qui affirme avoir mandat, avoir mission de transmettre aux hommes un enseignement, une doctrine, un message, venu d'en haut, du monde des formes pures, du monde de l'Acte pur, et qui sollicite, qui exige de leur part une adhésion de foi ?

Ce quelqu'un existe-t-il? Si, en effet, il n'existe personne se présentant de la sorte, la question du monde de la foi, quant à son existence, pour nous, ne se poserait pas. Nous n'aurions qu'à rester dans le monde de la raison.

Ce quelqu'un existe-t-il?

Aurons-nous besoin, pour nous assurer de ce point, d'aller loin et de faire de nombreuses, de multiples recherches : soit dans le temps, par l'étude de l'histoire; soit dans l'espace, en parcourant les divers pays du globe? Cette double recherche pourrait ne pas manquer d'intérêt, et nous apporter, en effet, des renseignements positifs sur la question qui nous occupe.

Mais est-ce nécessaire?

Si là où nous sommes, actuellement, tout près de nous, autour de nous, le messager, le mandataire, l'apôtre dont il s'agit se présente à nous, s'il vit au milieu de nous, notre enquête pourra s'en trouver grandement simplifiée et facilitée. Il se pourrait, absolument parlant, que le mandataire en

question ne se trouvât qu'en un seul point du globe ; ou qu'il n'eût existé qu'à un moment de l'histoire, et qu'il fallût aller, par soi ou par d'autres, quérir auprès de cet unique mandataire la vérité ou l'enseignement dont il serait le dépositaire. Mais avouons que dans ces conditions l'enquête eût été difficile.

Si, au contraire, le mandataire en question est là au milieu de nous, tout se *simplifie merveilleusement*. Rien ne sera plus facile que de nous rendre compte. Et chacun de nous le pourra ; il le pourra par lui-même, directement, sans intermédiaire. On le voit, l'avantage sera inappréciable.

Or, pour nous, il en est ainsi. Et l'on peut dire, proportion gardée, qu'il en est ainsi pour tous les êtres humains adultes qui vivent actuellement sur la surface du globe.

Il est un mandataire, un messager qui existe partout, en ce moment, qui est, on peut le dire, à la portée immédiate ou quasi immédiate de tous les êtres humains sur la surface du globe. Je m'occupe du mandataire le plus saillant pour nous, le plus manifeste, le plus connu comme tel. S'il en est d'autres, distincts de lui, d'une autre nature ou d'un autre caractère, je ne m'en occupe pas pour le moment. Je vais au plus manifeste pour nous, à celui dont nul n'ignore l'existence, le caractère, la mission ou le mandat revendiqué par lui. C'est le prêtre de l'Église catholique, ou pour parler plus nettement encore, et avec le nom qui sera immédiatement reconnu par tous : le curé !

Le curé ! A-t-on suffisamment pris garde à ce que contient de donnée première pour nous, sur la grande question qui nous occupe, — la question de l'existence d'un monde de la foi, s'ajoutant au monde de la raison, — la présence, au milieu de nous, de cet homme, non pas à l'état de souvenir, ou à l'état de relique, mais vivant, vivant de la vie de chacun de nous, de la vie des plus humbles, et, en un sens très vrai, de la vie des plus grands, — vivant au milieu de nous, actuellement, sur notre terre, non pas sur un seul point du globe, où il faudrait aller le trouver, mais partout, chez

nous, sur tous les points du globe, parmi les nations civilisées et jusque chez les sauvages les plus inaccessibles, se disant lui-même fait pour tous — pour tous les êtres humains sans exception, enfants ou adultes, ouvriers et patrons, paysans et habitants des villes, ignorants et savants, roturiers ou plébéiens et nobles ou dirigeants, sujets et souverains, peuples et rois, — se présentant à tous, au même titre, comme envoyé de Dieu, de l'Acte pur, du Roi des formes pures et de toute la nature, — envoyé par Lui, son mandataire, son messager, son apôtre, son *ministre*, — se disant chargé, par Lui, d'office — c'est sa raison d'être, toute sa raison d'être, son unique raison d'être — d'enseigner une doctrine, d'imposer des préceptes, de présider à la pratique d'un culte, où la raison pourra bien trouver à s'exercer — et nous aurons à dire comment, — mais qui ne sont point proposés au nom de la raison, ni au nom de la raison de cet homme qui se donne comme chargé de les transmettre, ni au nom de la raison d'autres hommes quels qu'ils soient ou puissent être, mais, uniquement, au nom et sur la parole, sur l'autorité de Celui qui l'envoie, lequel, nous l'avons dit — et cet homme le proclame très haut, inlassablement, — n'est pas autre que le Roi de tout ce qui est, cet Acte pur, auquel — notre raison nous l'a montré — sont suspendus le ciel et toute la nature.

Et cet homme est unique, à part, tout à fait à part. Il n'a point son semblable parmi les autres hommes. Il est donc facile à reconnaître, sans possibilité de méprise ou de confusion. D'autres hommes peuvent avoir un certain air lointain de lui ressembler. Ils ne lui ressemblent pas. Aucun autre ne propose un enseignement précis comme lui ; n'impose une loi comme celle qu'il impose ; ne préside à un culte comme celui auquel il préside. Il en est d'autres qui, de très loin, sembleront présenter ou donner quelque chose d'analogue. Mais, dès qu'on les interroge, ils balbutient, ils hésitent, ils doutent, ils semblent ne pas trop savoir ce qu'ils se disaient avoir mission de transmettre. Bien plus, l'autorité

de leur mandat n'a rien de précis ou de sûr dans leur revandication. Ils ne savent pas trop ou paraissent ne pas trop savoir au nom de qui ils se présentent. S'il en est qui revendiquent une mission d'en-haut, venant d'une autorité supérieure à la raison, ils ne savent pas trop ou ne peuvent dire comment ils l'auraient reçue et de qui ils l'auraient reçue : de Dieu, directement? Il serait difficile d'en trouver un seul qui le prétende actuellement sur terre ; de Dieu par intermédiaire? Il serait impossible de confirmer leur dire, si tant est qu'il en soit qui osent l'affirmer, d'une manière précise.

Le prêtre catholique, au contraire, le curé, nous l'avons dit, revendique très haut et sans jamais varier, son mandat, un mandat divin, un mandat reçu de Dieu, non certes directement et individuellement ou personnellement, sans rapport aucun avec des intermédiaires humains : mais il précise ses intermédiaires, et chacun peut contrôler son dire, son affirmation. Il dit, en effet, tenir son mandat de Dieu par l'intermédiaire ou l'entremise d'un autre homme, qui existe, lui aussi, présentement, au milieu des autres hommes. Cet homme s'appelle l'évêque. Lui aussi est partout, moins nombreux, moins multiplié que le précédent; mais aussi bien n'a-t-il pas, comme le curé, à être en contact immédiat avec tous les êtres humains, puisque c'est par le curé qu'il l'est. Et chaque curé, dans le monde entier, est en rapport immédiat avec lui. C'est de lui que le curé tient tout : son être même de curé, la doctrine qu'il enseigne, la loi qu'il impose, le culte auquel il préside. Il n'a rien qu'il ne tienne de l'évêque : et si, en quoi que ce soit, il se séparait de lui, ou lui était opposé, il cesserait d'être lui-même, il n'aurait plus aucun mandat. Aussi bien est-ce par l'évêque que le curé est ce qu'il est : partout identique à lui-même, quelque divers, quelque multiples que puissent être les individus humains qui le représentent ou en qui il se concrète.

Et si vous l'interrogez encore — ne pouvant peut-être, par vous-même facilement aller vous enquérir auprès de l'évê-

que, pour demander à celui-ci ce qu'il affirme lui-même de son mandat, de sa mission, — le curé, toujours à votre portée, vous renseignera d'une façon très précise : il vous dira que comme lui tient son être et son mandat de l'évêque, — l'évêque, à son tour, étant donné qu'en fait il y en a plusieurs — un seul ne pouvant être en contact immédiat avec tous les curés qui sont et peuvent être sur toute la face du globe, — tient son être et son mandat d'un autre, d'un autre évêque, mais qui est unique celui-là, non seulement comme espèce ou comme genre de mandat, de mission, d'autorité, de ministère, mais même individuellement ou comme personne en chair et en os existant sur cette terre.

Cet autre évêque, unique, auquel se rattachent tous les autres évêques, avec lequel ils sont ou peuvent être et doivent être en rapport immédiat, où qu'ils se trouvent sur la face du globe, existe, lui aussi, actuellement. Il a un siège, une habitation connue de tous. On l'appelle d'un nom que tout le monde a entendu prononcer : le Pape. Il est à Rome. C'est là que les évêques du monde entier peuvent aller le trouver et communiquer avec lui, même oralement. Tous reconnaissent tenir de lui, de lui seul comme de leur source visible, sensible, leur être d'évêque, leur mandat, leur mission, leur doctrine, leur législation, leur ministère. C'est dans la mesure où ils sont d'accord avec lui, en communion avec lui, qu'ils sont évêques, pouvant se présenter avec autorité aux autres hommes. S'ils étaient, sur un point quelconque, en désaccord avec lui, ils cesseraient, pour autant, d'être les envoyés ou les mandataires qu'ils affirment être au regard des autres hommes.

On voit le côté exceptionnel, unique, comme universalité, comme netteté ou précision, comme unité aussi ou continuité, ou identité d'affirmation, — de ce quelqu'un qui, actuellement, se présente aux hommes, se présente à nous, affirmant très haut qu'il est envoyé par Dieu pour nous transmettre, sur la seule autorité de Dieu, sur sa parole souveraine, un enseignement théorique et pratique, qui engage notre foi.

C'est donc, cette fois-ci, d'une manière précise et concrète, et à notre portée, la question d'un monde de la foi distinct du monde de la raison et s'ajoutant à lui, qui se pose à chacun de nous — à chaque être humain, agent moral — individu — chef de famille — chef de cité. Impossible de l'éviter. *Le témoin s'impose*. Il est de taille, si l'on osait ainsi s'exprimer, à ne pas permettre qu'on passe à côté de lui sans qu'on le voie, sans qu'on l'entende. Outre qu'il se dit, avec une netteté qui ne souffre aucune ambage, être, lui, envoyé de Dieu; même avant de rien détailler, au sujet de son mandat, il en déclare l'importance souveraine. Il dit qu'il y va des intérêts les plus sacrés, les plus vitaux pour tout être humain comme tel, pour la famille comme telle, pour la cité comme telle, pour la nation comme telle, pour tout l'ensemble du genre humain.

Ce témoin, considéré, sous sa raison de témoin, d'une façon globale, s'appelle l'Église. Et il faut entendre, par là, toujours à ne nous occuper que de sa raison de témoin, ces trois hommes dont nous avons parlé, qui n'en font qu'un, à vrai dire, et qui sont : le curé, l'évêque, le pape. On les trouve partout, essentiellement un et identiques, attendu qu'en effet, le pape est un, et que les évêques ne sont plus évêques s'ils ne sont un avec lui, et que les curés ne sont plus curés, s'ils ne sont un avec l'évêque, avec le pape. Et ils sont *un en tout*, sous leur raison de *témoins* : ils disent le même message, s'autorisent du même mandat : mandat qu'ils disent venir de Dieu; message qu'ils disent au sens le plus strict, le plus formel, un message divin, ne contenant rien, sous sa raison de message, — et c'est cela seul qu'ils présentent sous leur raison de témoins ou de messagers, — qui ne soit expressément et formellement dit, révélé, autorisé par la parole même de Dieu.

Évidemment, tout se ramène pour nous à vérifier le dire de ce témoin : non pas son dire en tant qu'il exprime le dire divin. Ceci ne saurait relever de notre contrôle! ce serait folie! Mais son dire consistant à s'affirmer témoin, ou mes-

sager, ou mandataire de Dieu, à cette fin précise de nous transmettre son message divin.

Si le témoin est divin, — s'il porte le sceau de Dieu, c'en sera fait! notre tâche de propédeutique sera achevée, comme propédeutique, c'est-à-dire comme tâche devant nous conduire à la foi.

Nos prochaines études auront pour but de réaliser cette tâche.

V

LE FAIT CATHOLIQUE

Nous sommes en présence d'un témoin hors de pair et qui s'impose à nous dans l'ordre de l'affirmation d'un domaine de la foi réellement existant pour nous.

Mais *que vaut* ce témoin? Quelle est son autorité? son témoignage est-il recevable? s'impose-t-il irrécusablement? On dira peut-être que la seule donnée de son existence comme témoin — curé, évêque, pape : Église messagère — constitue un préjugé en sa faveur, préjugé tel qu'il semble imposer tout de suite l'adhésion.

Et il est très vrai qu'aucun autre témoin ne saurait lui être comparé comme *unité*, comme *netteté*, comme *conscience* de sa qualité de témoin. — Qu'un tel témoin existe, ainsi répandu partout, et si parfait dans son acte de témoigner, c'est assurément chose particulièrement digne d'attention, et même d'étonnement. Pouvons-nous cependant conclure, tout de suite, à la divinité de son témoignage?

La conclusion pourrait courir le risque d'être précipitée. Il sera mieux de nous réserver encore. Joignons plutôt à la considération de l'Église dans sa *réalité de témoin* — curé, évêque, pape — la considération de l'Église dans sa *réalité de corps social*. Si, considérée comme témoin, comme mandataire, comme messagère, dans son organisation si simple et si parfaite, se ramenant à ces trois hommes — curé, évêque, pape, — n'en faisant qu'un, qui reste un et qui suffit à tout,

atteignant immédiatement ou pouvant atteindre tous les hommes qui sont sur la face du globe, — elle nous est apparue absolument unique, sans que rien, parmi les hommes, dans le même ordre de témoignage d'intervention d'en-haut, puisse lui être comparé, — considérée *comme corps social*, existant sous nos yeux, elle va revêtir un caractère encore plus absolu de transcendance souveraine : et ici, vraiment nous serons conduits à nous poser nettement la question, avec possibilité de conclure, nous le verrons, touchant la divinité de son mandat, de sa mission.

Tout corps social, toute société se compose essentiellement de deux éléments ou de deux parties irréductibles : les membres qui sont multiples; et un lien qui les unit, formant d'eux tous un seul corps. Pratiquement, dans l'ordre des sociétés civiles, ces deux éléments portent deux noms caractéristiques : on les appelle : gouvernés et gouvernement; ou encore : citoyens et autorité.

L'Église, considérée sous sa raison de corps social, comprendra, elle aussi, ce double élément. D'une part, on y verra des gouvernés; de l'autre, un gouvernement ou une autorité. Les gouvernés s'y appellent même d'un nom très spécial et qui marque déjà la note distinctive de cette société : on les nomme *fidèles*; ce qui signifie, proprement, *croyants*, avec tout ce qu'impliquera, nous l'allons voir, la foi dont il s'agit. Quant à l'autorité ou au gouvernement, nous le connaissons déjà. Il se ramène à ce que nous disions dans notre dernière considération. Il n'est pas autre que le *témoin* dont nous parlions : le curé — l'évêque — le pape, dans l'unité soulignée par nous la dernière fois. Et qu'on veuille remarquer ici l'à-propos de cette autorité ou de ce gouvernement. Les gouvernés s'appellent les *fidèles*. N'est-ce pas un indice que le côté le plus formel de l'autorité, ici, se ramène à un *témoignage*? La *foi*, en effet, correspond au *témoin*. C'est parce que l'autorité du témoin est reconnue, que son témoignage est accepté par la foi.

Et, tout aussitôt, embrassons, d'un coup d'œil rapide, *le*

fait de cette société formée par ces fidèles en regard de ces témoins.

Que voyons-nous?

Sans même examiner encore d'une façon précise les caractères de ce fait, ne remarquons-nous pas, dès le premier regard jeté sur lui et quelque superficiel que soit encore ce premier regard, que ce fait, dans ce seul énoncé, apparaît unique? Car il s'agit, nous venons de le dire, d'une *société* constituée essentiellement, et on pourrait dire uniquement, de *fidèles* ou de croyants et de *témoins*. Tout se ramène donc ici, en dernière analyse, à des hommes qui affirment et à des hommes qui croient, à des hommes dont toute la raison d'être est d'affirmer, et à des hommes dont toute la raison d'être est de croire, de croire, notons-le bien, cela même et cela seul que les autres affirment. Tout se ramène, ici, à une parole, que les uns profèrent et que les autres acceptent.

Or, cette parole, *par définition*, qu'on veuille le remarquer, est une parole que ceux-là même qui l'affirment déclarent expressément être incompréhensible, incontrôlable, soit par eux-mêmes qui l'affirment, ou plutôt qui en témoignent, qui la transmettent, qui l'apportent, soit par ceux à qui ils l'apportent, à qui ils la transmettent.

Toute la société dont il s'agit est fondée sur la transmission, disons sur la *tradition* de cette parole par ceux qui constituent l'élément *autorité*, et sur l'acceptation de cette parole par ceux qui constituent l'élément *gouvernés*.

Encore un coup, et très expressément, j'attire l'attention sur cette première remarque, que le fait de cette société, d'une société se présentant sous cette forme, est unique, absolument unique. — Il y a, sans doute, d'autres groupements humains, se rattachant au côté religieux dont nous parlons maintenant, c'est-à-dire à données de rapports plus ou moins affirmés, plus ou moins précis, à base d'intervention positive d'un monde supérieur au monde humain. Aucun de ces groupements ne peut se comparer à l'Église, et je ne parle pas seulement de groupements humains qui n'auraient rien

de commun avec la société dont nous parlons, tels, par exemple... Mais, au fait, en existe-t-il? En exista-t-il dans le monde antique? — le peuple d'Israël mis à part —, dans le monde gréco-romain? En existerait-il aujourd'hui parmi les peuples qui seraient comme la continuation de ces peuples antiques, du moins selon qu'ils vivaient hors du monde gréco-romain? ou selon qu'ils vivent sous la loi de Mahomet? Parmi ces peuples, y a-t-il eu, y a-t-il des groupements qu'on puisse dire, proprement, religieux, ayant pour centre, pour lien, une autorité d'ordre exclusivement religieux, et constituant, au milieu de ces peuples, une *société véritable*, distincte de la société politique officielle, avec sa vie propre et indépendante? à le vouloir, je crois qu'on trouverait bien, parmi ces peuples, des assemblées ou des attroupements plus ou moins nombreux, plus ou moins fréquents, plus ou moins réguliers, auxquels présideraient certains hommes entourés d'un certain prestige, distinct de celui que donne la seule autorité politique, et portant même le caractère de prestige religieux; — mais ces hommes ne seraient là que pour présider à ces sortes de cérémonies religieuses : — une fois l'assemblée dissoute, plus rien de commun ne lierait les membres et le président; — toute la société se ramènerait à l'attroupement pour l'accomplissement d'un rite cultuel. — De société *à base d'enseignement, à base de parole, à base de témoignage, à base de foi*; — de société *constituée essentiellement par cela : des témoins et des fidèles*, — non, nous n'en trouverons pas!

On n'en trouvera pas dans l'ordre de ces peuples étrangers à la société qui nous occupe, ayant vécu avant elle; — ou vivant actuellement en dehors d'elle.

En trouverions-nous du côté des groupements qui lui seraient plus ou moins apparentés, tout en se distinguant d'elle essentiellement? Sans s'y tromper, on entendra que je désigne ici les groupements chrétiens, non catholiques : groupements qu'on désigne aussi quelquefois par le nom d'église : église orthodoxe; église anglicane, église luthé-

rienne, ou d'un nom plus général, église protestante.

Non, nous n'en trouvons pas. Aucun de ces groupements, aucune de ces églises ne forme une *société* qui ait le caractère de la société qui nous occupe. — Dans aucun de ces groupements, dans aucune de ces églises, on ne trouve une *autorité* dont toute la *raison d'autorité* se ramène foncièrement à un témoignage, dont toute la raison d'être soit d'être témoin. Bien plus, on n'y trouve pas d'autorité proprement dite. Nul n'a le droit ni n'affirme avoir le droit d'y commander — *dans l'ordre strictement religieux*; — et nul ne se considère comme obligé d'obéir. Ici encore, ce ne sont que des réunions pieuses, à forme d'assemblées plus ou moins libres, plus ou moins spontanées, où chacun, en principe, a le droit de faire et de dire ce qui lui paraît bon dans un certain domaine de mouvement de l'homme vers les choses ayant trait au culte de la divinité. Que s'il y a un président à ces réunions, à ces assemblées, ce n'est guère qu'un président d'honneur, à autorité assez précaire, et d'ordre bien limité. — Mais nul n'y parle *avec autorité*; et nul n'y est *tenu d'accepter cette parole*. — Pas *de témoins*; pas *de fidèles*.

Exception semblait devoir être faite pour l'église orthodoxe. Mais, outre qu'elle ne sera bientôt plus qu'un souvenir, — il y a encore que même là ne se trouvait point une autorité proprement religieuse — et strictement indépendante — s'imposant par elle-même et étant acceptée de tous dans l'ordre du témoignage, dans l'ordre de la parole venue d'en-haut.

Seule l'Église a le caractère de société qui nous occupe. — Et voilà pourquoi, de ce seul fait déjà, elle ne peut être confondue, ni même comparée avec qui que ce soit. *Elle est unique*. Il n'y a pas, au sens formel qui nous occupe — d'*une société de témoins et de fidèles* — plusieurs églises; il n'y en a qu'une : l'Église catholique.

Mais cette Église qu'est-elle — dans sa raison de société *formée de témoins et de fidèles*? Comment nous apparaît-elle, dans le fait de sa réalisation devant nous?

Ceux qui constituent, dans cette société, l'élément autorité,

l'élément direction et gouvernement, ramené, dans son dernier fond, au caractère de témoins portant une parole, qu'ils se disent chargés de transmettre, au nom même de Dieu, — affirment aussi, très nettement, qu'ils ont mandat de transmettre cette parole à tous les êtres humains, quels qu'ils soient. Ils entendent, pour autant que cela dépend d'eux-mêmes, conquérir à cette parole tous les êtres humains sans exception : il n'est pas un être humain, non pas même s'il est à l'état d'enfant, à plus forte raison, s'il est adulte, à qui le témoin dont nous parlons ne se dise envoyé; il veut les faire bénéficier de tous les avantages qu'il dit être renfermés dans le mandat qui lui est confié.

Le curé, dans sa paroisse, vise à atteindre, à conquérir tous les êtres humains qui s'y trouvent, soit qu'ils habitent régulièrement sur son territoire, soit qu'il leur arrive seulement d'y séjourner en passant. Il voudrait qu'il n'y eût pas un seul de ces êtres humains qui n'acceptât son témoignage et qui ne fût, avec lui, en dépendance parfaite, absolue, dans l'ordre de ce témoignage.

Ce que le curé vise à atteindre, à réaliser sur le territoire de sa paroisse et pour tous les êtres humains qui peuvent s'y rapporter, à un titre quelconque, l'évêque vise à l'atteindre, par tous les curés qui dépendent de lui, dans toute l'étendue de son diocèse : il n'y a aucun être humain, dans toute l'étendue de ce diocèse, dont l'évêque n'ambitionne de faire la conquête, dans l'ordre du témoignage dont il s'agit : un évêque qui exclurait, de son désir de conquête, un seul des êtres humains de son diocèse serait, par le fait même, infidèle à sa mission, à son mandat : il se doit, par cela même qu'il est évêque, à un titre encore plus étroit ou plus intime et plus profond que le curé — puisque celui-ci n'est en réalité que son délégué, son lieutenant dans chaque paroisse où il l'a placé, — de vouloir que chaque être humain qui peut, à un titre quelconque, se rapporter à son diocèse, soit, avec lui, en dépendance parfaite, absolue, dans l'ordre du témoignage qui lui est confié.

Pareillement, et à un titre encore plus intime et plus profond, ce que l'évêque vise à atteindre, à réaliser pour tous les êtres humains qui ont un rapport quelconque à son diocèse, le pape vise à l'atteindre, à le réaliser pour tous les êtres humains, sans exception, qui vivent sur la surface de la terre : il vise, il doit viser, il ne peut pas ne pas viser à les conquérir tous, afin que tous soient, avec lui, en dépendance parfaite, absolue, dans l'ordre du témoignage qu'il se dit être chargé de transmettre à tous les hommes, au nom de Dieu. Lui, pape, pour tout l'univers; et, sous lui et avec lui, l'évêque, pour tout son diocèse; et, de par l'évêque et avec l'évêque, le curé, pour toute sa paroisse, déclarent très haut, et sans ambage, que le mandat, le message dont ils sont les dépositaires, qui leur a été confié de la part de Dieu intéresse, au plus haut point, tout être humain, quel qu'il soit; qu'ils ont mission de le transmettre à tout être humain; que tout être humain est tenu de l'accepter, qu'il y va pour lui de sa destinée en ce qu'elle a de plus absolu, et de plus définitif.

Et, de fait, il se trouve, *en ce moment* — non pas certes que tous les êtres humains, dans l'univers, acceptent le mandat dont il s'agit, et soient, dans l'ordre de ce mandat, en dépendance parfaite, absolue avec l'autorité — curé, évêque, pape — qui le leur présente : ils sont légion au contraire, en ce moment, ceux qui dans l'univers se tiennent en dehors de ce mandat, et de ce qu'il implique; — mais quelque nombreux que soient ceux qui restent en dehors de ce mandat — et je dirais presque que cela importe peu ou plutôt que cela même sera une condition de plus dans la valeur du fait qui nous occupe — il se trouve que partout, dans l'univers exploré de part en part, — des êtres humains, appartenant à toutes les conditions et à tous les états, acceptent — du moins en principe et dans l'ordre du droit — le témoignage dont il s'agit. Partout, dans l'univers, en ce moment, il y a des êtres humains qui se reconnaissent comme obligés d'accepter, avec tout ce qu'il implique, le témoignage dont se disent chargés pour eux au nom de Dieu, à l'effet de le leur

transmettre et de les aider à y répondre — le curé, l'évêque, le pape — c'est-à-dire l'autorité dont nous avons dit que le caractère foncier se ramène à témoigner, à être le témoin de cette parole venue de Dieu, et qui s'impose à la raison de l'homme sans que la raison de l'homme ait sur elle aucun droit de contrôle.

Voilà le fait. — L'Église, corps social, composé essentiellement de *témoins* et de *fidèles* — existe, en ce moment, dans tout l'univers. Dans tout l'univers, il y a, en liaison de foi absolue avec le pape vivant à Rome, et qui s'appelle en ce moment Pie XI, des évêques et des curés transmettant, au nom de Dieu et sur sa seule autorité, un message venu de Lui, qui engage, d'abord, leur raison, sous forme de foi; et puis, leur volonté, sous forme de précepte; et, enfin, leur vie tout entière, sous forme de pratiques rituelles. — Les membres constituant cette Église, ou ce corps social, appartiennent à toutes les catégories d'êtres humains. Il y a des enfants; et des adultes. Parmi les adultes, des hommes et des femmes se présentent avec toutes les diversités ou toutes les différences qui caractérisent les êtres humains dans leur ensemble : riches et pauvres; savants et ignorants; patrons et ouvriers; paysans et habitants des villes, sans distinction de races, de nationalités, de degrés de civilisation ou de culture. — C'est là ce que nous appelons le fait catholique : le fait actuel, présent devant nos yeux; dont la constatation est à la portée de tout être humain.

Si ce fait était divin ? s'il portait avec lui le sceau de Dieu; — si au même titre qu'il s'impose comme fait, il s'imposait comme fait divin, oh! alors la question qui nous occupe se résoudrait d'elle-même en évidence aveuglante.

Nous verrons ce qu'il en est, dans notre prochaine étude.

VI

VALEUR DU FAIT CATHOLIQUE AUX YEUX DE LA RAISON

Le fait catholique se ramène à un *témoignage*. Il est constitué par des *témoins* qui portent un témoignage, et des *fidèles* qui acceptent ce témoignage.

Et le témoignage dont il s'agit, par sa définition même, est un témoignage qui engage tout de suite la question du fait ou de l'existence d'un monde de la foi, au sens le plus strict, au sens même surnaturel de ce mot. Car ce témoignage est donné comme venant de Dieu — de l'Acte pur — et portant, proprement, sur Dieu dans son domaine propre où nul autre que Lui ne saurait naturellement prétendre comme objet de connaissance proportionné à ses facultés de connaître.

Le fait de ce témoignage existant ainsi pour les hommes est unique, absolument unique. — Nulle part ailleurs, en dehors du fait catholique, on ne trouve le fait de ce témoignage. — Nulle part ailleurs, parmi les hommes, on ne trouve le fait de *témoins*, se définissant par le rôle de témoins, dans l'ordre d'un témoignage divin, surnaturel — et de *fidèles*, se définissant par leur rôle de fidèles, ou de croyants, en fonction de ce témoignage; de *témoins n'étant que témoins*, de *fidèles n'étant que fidèles* — en dehors de toute raison d'être se rattachant à quelque condition humaine, civile, politique, sociale, nationale, que ce puisse être.

En présence de ce *témoignage*, deux questions peuvent se poser : celle de sa *valeur*; celle de sa *teneur*.

Deux questions qui diffèrent essentiellement : la teneur porte sur ce que contient ce témoignage; la valeur porte sur l'autorité de ce témoignage.

Ce témoignage qui se dit venir de Dieu, vient-il de Dieu en effet?

A supposer qu'il vienne de Dieu, que comprend-il, que contient-il?

Cette seconde question peut être abordée avec une double disposition ou dans un double état d'esprit : en croyants; ou simplement en *curieux*, si l'on peut ainsi dire, curiosité d'ailleurs qui pourra elle-même s'accompagner de sympathie ou de prévention plus ou moins hostile. Abordée avec la simple disposition de la curiosité, l'étude de la teneur du témoignage pourra présenter quelque avantage, si la curiosité s'accompagne de sympathie; si elle s'accompagnait d'hostilité ou de prévention, il se pourrait qu'elle n'aboutît qu'à un résultat plutôt fâcheux. — En toute hypothèse, elle ne pourrait, de soi, créer un état d'esprit définitif et pleinement plausible aux yeux de la pure raison. En effet, même si l'étude est sympathique, elle est incapable d'avoir une conclusion ferme et motivée en saine raison. Puisqu'il s'agit de choses qui dépassent la raison, ce n'est point au contrôle de la raison que peut être soumis le jugement de leur vérité ou de leur non-vérité.

Aussi bien, faudra-t-il toujours, en dernière analyse, si l'on veut agir selon la raison, que le témoignage soit étudié directement dans l'ordre de son autorité ou de sa valeur — puisque notre raison ne pourra se prononcer que sur cette valeur ou cette autorité.

Mais, ici, puisqu'il s'agit de témoignage qui se dit venir de Dieu, — sa valeur ou son autorité ne pourra être établie que sur un signe qui porte la marque de Dieu. La preuve devra être d'ordre divin, formellement divin, comme le témoignage lui-même. — D'autre part, de preuve formelle-

ment divine, il n'en est qu'une : quelque chose qui tombe sous nos sens, que nous puissions contrôler, et qui ne puisse s'expliquer *absolument* que par l'action directe de Dieu. Si quelque chose de ce genre nous est donné pour établir l'autorité du témoin, il devient évident que l'autorité divine de celui qui nous la donne sera établie par le fait même.

C'est donc à cela que tout se ramène dans notre étude du fait ou de l'existence d'un monde de la foi, — en présence du témoignage que nous considérions dans notre dernière enquête et dont nous voyions le caractère absolument unique et transcendant.

Ce témoignage est-il divin, c'est-à-dire ce témoignage se présente-t-il à nous avec le sceau et la marque de Dieu?

Pour le savoir, il faut évidemment aborder le témoin, et lui demander ses titres, ses lettres de créance.

Interrogé par nous, il ne se dérobera pas. Ses titres sont nets et précis. Nous les résumerons d'un mot. — Le curé se dit envoyé par l'évêque, l'évêque par le pape, et le pape se dit remonter par une chaîne ininterrompue de prédécesseurs, dont il nous dira le nombre et les noms avec leurs dates respectives, jusqu'à une époque où parut, sur notre terre, en Orient, dans la Palestine, un Personnage historique qui se présenta aux hommes en se proclamant le Fils de Dieu, égal à son Père, Dieu comme lui, vivant de sa même vie, et, par suite, possédant à fond tous ses secrets. Les secrets, au milieu desquels Il vivait, Il les communiqua aux hommes. Et Il en confia le dépôt à un groupe choisi par Lui. groupe dont le chef, appelé Pierre, est le premier chaînon de la chaîne aboutissant à Pie XI, actuellement à Rome, à qui se rattachent tous les évêques, tous les curés, qui constituent le témoin dont nous parlons.

Voilà qui est précis. Il est évident que si le témoignage dont il s'agit vient du Fils de Dieu en personne, il sera divin au sens le plus formel du mot.

Mais comment savoir s'il vient du Fils de Dieu en personne? — Ce personnage historique dont parlent les témoins

en question, nous ne l'avons pas connu nous-mêmes. Comment dès lors nous renseigner à son sujet?

Voici. Les témoins en question nous renseignent eux-mêmes. Ils nous disent son histoire ou sa vie et ce qu'Il a dit et ce qu'Il a fait. Les faits les plus extraordinaires ont marqué son histoire. En même temps qu'Il se disait le Fils de Dieu et la sagesse du Père, Il a accompli, pour assurer son dire, des prodiges de toutes sortes et dans tous les ordres, montrant qu'Il était le Maître de la nature, des esprits et des corps. Il a fait des prophéties que nous voyons réalisées sous nos yeux — entre autres, la conversion des hommes à sa doctrine. Mais ce qui est encore plus fort, c'est que Lui-même n'était que la réalisation de prophéties antérieures s'échelonnant sur un espace de plusieurs siècles et remontant même jusqu'à l'origine du genre humain. Et que ces prophéties aient existé, il n'est pas possible de le mettre en doute, puisque ceux-là même qui en ont été les dépositaires vivent encore au milieu de nous, actuellement, en ennemis irréductibles de la société ou des témoins qui témoignent du Christ.

Voilà les faits invoqués par les témoins. Si ces faits sont vrais, il est clair que le témoignage dont il s'agit est divin.

Or, que ces faits soient exacts, les témoins dont il s'agit nous mettent à même, selon que nous le voulons, de les contrôler et de les contrôler à loisir. Ils ont avec eux des documents qu'ils mettent à notre portée. Et, de plus, nous l'avons dit, une contre-épreuve vivante et permanente coexiste à leur témoignage : celle d'un peuple survivant à sa ruine, sorte de miracle permanent au milieu des autres peuples.

Mais comme il serait difficile et même impossible à tous les êtres humains de faire le contrôle dont nous parlons et d'examiner par eux-mêmes les documents qui établissent la vérité des faits invoqués par les témoins, il est une preuve de la vérité de ces faits, qui s'ajoute à eux, en les confirmant, et dans laquelle ils continuent d'être en quelque sorte palpables pour chacun de nous.

Cette preuve, c'est l'existence même du fait catholique tel que nous l'avons précisé dans notre dernière considération. L'existence de ce fait ne peut s'expliquer que par les faits prodigieux, miraculeux, divins, que les témoins en question rapportent ou auxquels ils en appellent. Puis donc que ce fait existe, les faits miraculeux dont il s'agit ont aussi existé. Car, s'ils n'avaient pas existé, le fait lui-même qui est là, patent devant nous, n'existerait pas. Ou, s'il existait, sans que ces faits miraculeux dont ces témoins s'autorisent eussent existé, le fait même de son existence serait le plus grand de tous les miracles et confirmerait à lui seul l'autorité des témoins.

Qu'on veuille bien prendre garde à ce merveilleux argument. A lui seul, il prouve, avec la clarté du plein soleil, l'autorité ou la divinité du témoin qui se présente à nous et qui nous porte le message d'un monde supérieur au monde humain, message qui constitue pour nous l'existence de ce monde de la foi au sujet duquel nous nous enquérons depuis le début de notre étude présente.

Oui, fixons notre attention sur la portée de cet argument. Il est capital. On peut y appuyer avec d'autant plus de confiance, que chacun pourra l'expérimenter à part soi. Il en jouira comme s'il lui appartenait en propre, comme s'il l'avait trouvé de lui-même. Plusieurs en demeureront comme éblouis. Et quand ils voudront se donner à eux-mêmes l'expérience renouvelée de la prise de possession consciente du vrai le plus absolu dans l'ordre des motifs qui portent leur foi, c'est à cet argument qu'ils aimeront revenir. Mais, outre cette expérience personnelle qui pourrait n'avoir qu'une valeur relative, nous savons que cet argument d'ordre propédeutique a été donné explicitement par le génie de Thomas d'Aquin lui-même. Le saint Docteur n'a pas fait de cours de propédeutique proprement dit. Aussi bien, de son temps, les questions qui se rattachent à ce cours tel qu'on l'a développé depuis le XVI[e] siècle, ne s'étaient point posées dans le détail où elles l'ont été depuis. Mais je dirai que nous n'avons pas

à le regretter. A force d'être développés, les cours de propédeutique inaugurés depuis le XVI[e] siècle finissent par éparpiller l'attention et en quelque sorte détendre le ressort qui amène l'esprit à conclure. Saint Thomas, étant venu avant ces multiples dissertations éparses, a pu ramasser tout ce qui s'y rapporte en une seule page — qui est bien la plus radieuse démonstration de la vérité catholique qu'il ait été donné au génie humain de formuler.

La voici dans la teneur même de son texte :

Il s'agit de la révélation de secrets qui appartiendraient en propre au monde divin. — Eh ! bien, « ces secrets de la divine Sagesse, nous les devons à la divine Sagesse elle-même, qui, *évidemment,* les possède à fond.

Or, qu'il soit certain que la *Sagesse divine* elle-même nous les ait révélés, nous en avons pour preuves les *œuvres merveilleuses* qu'Elle a daigné accomplir au milieu de nous et qui *témoignaient* tout ensemble de la *vérité de sa présence,* de la *vérité de sa doctrine* et de la *vérité de sa mission.* Ces œuvres » (qui étaient le sceau de Dieu) « se résument en toutes sortes de guérisons d'infirmes, en des résurrections de morts, en des transformations étonnantes du monde de la nature, et, ce qui est autrement merveilleux, en l'illumination des intelligences humaines, au point que des esprits simples et grossiers, remplis des dons du Saint-Esprit, se sont trouvés posséder en *un instant* la suprême sagesse et la suprême éloquence. Et ces preuves *ont été si convaincantes,* que par *leur seule force,* sans qu'on ait eu recours à la violence des armes, sans en appeler aux plaisirs, bien plus, au milieu des persécutions suscitées par les tyrans, on a vu des *multitudes innombrables,* non pas seulement *de gens simples,* mais *d'hommes les plus instruits, voler à la foi chrétienne.* — Or, le propre de cette foi est d'annoncer des vérités qui dépassent toute intelligence humaine, de réprouver les plaisirs charnels, d'inspirer le mépris de tout ce que le monde estime, où *éclate le plus grand de tous les miracles et la preuve manifeste de la* divinité de cette œuvre : que *les hommes se soient*

mis à mépriser tout ce qui se voit pour ne plus rechercher que les biens invisibles. — D'autant que ce n'est pas à l'improviste et comme par hasard que cette œuvre de la conversion du monde s'est réalisée. Dieu l'avait annoncée bien longtemps à l'avance par les oracles de ses prophètes, dont les livres sont conservés parmi nous avec vénération, précisément parce qu'ils nous fournissent la preuve de notre foi ».

On dira peut-être que ces preuves n'ont pas pour nous la même valeur, attendu que nous n'avons pas été *témoins de tous ces prodiges* et qu'il nous est difficile de *contrôler les documents où ils sont relatés.* — Mais non, répond saint Thomas. Car *il est un fait qui subsiste toujours*, que chacun de nous a sous les yeux et qu'il ne tient qu'à lui de constater. C'est ce fait catholique que je me suis appliqué à vous faire constater et pour ainsi dire toucher du doigt dans nos précédentes considérations. Or, que ce fait existe; qu'il existe des chrétiens, des catholiques, c'est-à-dire que des hommes en si grand nombre, appartenant à toutes les classes de la société et dans tous les pays, soient venus à la foi chrétienne et y persistent, — qu'ils continuent de croire au même symbole, de participer aux mêmes sacrements, de tendre à la même perfection de vie pour mériter le même ciel, spectacle qu'offre à tous, chaque jour et partout, l'Église catholique, « voilà qui ne nous permet pas de douter des anciens prodiges — tels que nous les rapportent les témoins dont nous avons parlé et qui constituent l'élément autorité dans le corps social qu'est l'Église catholique — sans qu'il soit besoin que ces anciens miracles se renouvellent devant nous, — *puisque l'effet qu'ils ont produit est là, évident sous nos yeux.* Ce serait, en effet, le plus grand de tous les prodiges, si, pour venir à *croire des mystères si ardus, à réaliser des vertus si difficiles, à se nourrir d'espérances si hautes*, le monde n'avait pas eu des signes miraculeux corroborant la prédication d'hommes simples et sans crédit ». Donc la vertu des anciens miracles — signe de Dieu — subsiste et se manifeste dans le fait même qui est là sous nos yeux — lequel ne

peut s'expliquer que par ces miracles, — et qui serait lui-même le plus éclatant de tous les miracles s'il s'était produit sans miracles. — A noter, du reste, que, même en supposant les miracles anciens, — il est encore, par lui seul, *un miracle permanent* de l'action de l'Esprit-Saint se manifestant en lui. — Car, seule, *l'action actuelle de l'Esprit-Saint* peut expliquer ce fait tel que nous l'avons sous les yeux.

Et voici, sous une forme encore plus précise, la mise en relief de cette dernière preuve — actuelle — démonstrative, là, sous nos yeux.

Elle repose, elle aussi, sur le principe de causalité. — Il n'y a jamais d'effet sans cause, et sans cause proportionnée.

Le fait catholique se ramène à ceci : une société de témoins et de fidèles, au sens que nous avons précisé. Ce fait est unique. Il a ceci de caractéristique et qui touche immédiatement à la question qui nous intéresse — et il est le seul à l'avoir — qu'en son élément actif ou d'autorité, il n'attend pas que nous allions à lui. Il vient à nous. Il s'impose. Il nous déclare que nous ne pouvons pas être indifférents à son endroit. Assurément, il n'entend pas nous contraindre. Du reste, il n'en aurait pas le moyen ; et ce serait en opposition flagrante avec ce qui le constitue essentiellement; savoir : la sollicitation d'une foi libre. Mais il affirme nettement des sanctions d'ordre moral et surnaturel, selon que nous donnerons notre foi librement ou que nous la refuserons, — si nous la refusions coupablement.

Donc il s'impose, — en se disant *divin*. Si cela est vrai, si ce fait est divin, du même coup tout sera tranché pour nous dans la question de l'existence du monde de la foi et de notre orientation dans l'ordre de ce nouveau monde. C'est qu'en effet la partie active du fait catholique, c'est-à-dire, les *témoins*, déclarent qu'ils ont mission de transmettre une doctrine, qu'il faut accepter sur leur parole, et sur laquelle ils ont mission de veiller, — au point que si quelqu'un en dehors d'eux — serait-ce un ange du ciel — venait enseigner le contraire ou quelque chose qui ne s'harmoniserait pas avec

cette doctrine, il faudrait lui jeter l'anathème; — et la partie *fidèles* accepte cela, le tient pour essentiel, pour indiscutable, au point que quiconque ne l'admettrait pas ne ferait déjà plus partie de ce fait catholique. — Si donc le fait catholique est divin, s'il y a Dieu dans ce fait, il devient manifeste et garanti par Dieu lui-même qu'en effet l'élément actif ou témoin ou autorité a mission d'enseigner, comme il l'affirme : et du même coup, nous n'avons, en toute tranquillité et sûreté absolue, qu'à accepter son témoignage selon qu'il nous le livre et dans la teneur où il nous le livre.

Ce fait est-il divin? Porte-t-il le sceau de Dieu? Est-il miraculeux? Ne peut-il avoir pour cause que Dieu seul?

Appliquons notre raison et voyons.

Partons de ce principe évident : qu'il n'y a pas d'effet sans cause et sans cause proportionnée.

Donc le fait catholique doit avoir une cause et une cause proportionnée.

Elle ne peut exister que dans le monde humain, ou dans un monde supérieur au monde humain.

Dans le monde humain, nous avons l'individu et la collection de ces individus.

Est-ce que la cause du fait catholique serait dans l'individu humain? — Voyez plutôt : dans l'individu humain, nous avons le corps et l'âme; et dans l'âme l'intelligence et la volonté : puis, unissant les deux, la partie affective sensible.

Est-ce donc l'intelligence? — Mais le fait catholique, comme tel, propose des mystères à l'épouvanter : Trinité, Incarnation, Eucharistie, Prédestination et le reste.

Est-ce dans la volonté? — Le fait catholique propose ou plutôt impose une loi d'une rigueur de justice inflexible : devoirs envers Dieu — envers le prochain —; la plus légère infraction est menacée de châtiment.

Est-ce dans le corps, dans la partie affective sensible? Oh! ici, c'est encore pire : la pureté du cœur et du corps qu'elle requiert a quelque chose d'effroyable : « Moi je vous dis que celui qui aura regardé une femme avec des yeux de convoi-

tise a déjà commis l'adultère dans son cœur ; — Si votre œil droit vous scandalise, arrachez-le; si c'est votre main droite, coupez-la ; — Celui qui ne hait pas son père et sa mère, et sa propre vie, n'est pas digne de moi ».

Et en échange de quoi ? — de biens temporels ? Il faut les mépriser d'une façon absolue. — En échange de biens qui n'ont aucune prise sur les sens, ni même sur la raison et dans un avenir qui n'a de certitude que par la foi.

Que l'individu humain — que des individus humains acceptent cela, évidemment nous n'en trouvons pas la cause en eux. Or, ils l'acceptent, — nous l'avons vu dans le fait catholique — élément *fidèles*.

Où donc sera la cause? — Au-dessus de l'être et du monde humain, il n'y a que le monde des formes pures et de l'Acte pur ou de Dieu.

Les formes pures ! Peut-être ! Encore est-il que ce ne sera que *ministériel*, — puisque tout le fait catholique est ordonné à cette fin : *La conquête de Dieu*.

C'est donc à Dieu qu'il faut aboutir ! Lui seul ! Lui seul peut expliquer par son action, non seulement miraculeuse du début — comme l'affirme le témoin du fait catholique — mais miraculeuse actuellement — dans les âmes — dans les *témoins* pour qu'ils *ne défaillent point*, dans les *fidèles* pour qu'ils *acceptent toujours*, l'existence de ce fait catholique actuellement présent sous nos yeux et que nul ne peut méconnaître, puisqu'il est seul à exister avec sa raison propre et son caractère essentiel de témoins qui portent un témoignage et de fidèles qui acceptent ce témoignage.

Que ces témoins continuent de témoigner depuis des siècles, sans jamais varier d'un iota sur l'essence de ce témoignage, et que le genre humain, dans une portion si considérable de ceux qui le composent, ait accepté et continue d'accepter ce témoignage, — voilà un fait qui porte en lui, aveuglante d'évidence, l'action même de Dieu seule capable de l'expliquer aux yeux de la raison.

VII

LE MAGISTÈRE DANS L'ÉGLISE

Le fait catholique est divin. Il invoque des titres qui portent le sceau de Dieu. Le signe de Dieu, sous forme de miracles et de prophéties, y éclate avec une abondance et une force qui sont pour la raison une démonstration. Chacun peut à loisir, selon qu'il le désire et qu'il en a le moyen, contrôler la vérité de ce signe. Des documents innombrables et de toute sorte lui permettent de vérifier l'existence et la vérité de ce signe. Au surplus, l'existence du fait catholique, tel qu'il est sous nos yeux, implique nécessairement l'existence ou la réalité préalable de signes divins. Si ce fait existait sans que ces signes eussent existé, lui-même serait le plus grand de tous les signes. Il reste d'ailleurs en lui-même et par lui-même, indépendamment de la vertu des signes préalables se retrouvant en lui, un *signe éclatant* qui ajoute son propre éclat à celui de tous les autres. — Ce fait, tel qu'il est actuellement et que nous l'avons sous nos yeux, ne peut s'expliquer, soit du côté des témoins, soit du côté des fidèles, que par l'action directe de Dieu, assurant la pérennité de ce témoignage et l'adhésion actuelle des fidèles qui l'acceptent et qui en vivent.

Il est donc certain qu'une intervention surnaturelle s'est produite dans le monde humain. Un monde de la foi, distinct du monde de la raison et s'y surajoutant, existe. Et il existe de telle sorte qu'il s'impose à nous.

Un message a été confié par Dieu à des hommes de son choix; et, par eux, comme ils en témoignent eux-mêmes, ce message est adressé à tous.

Étant donné que ce message existe, et qu'il nous est adressé, que faire à son endroit? Comment nous en instruire? Où le trouver? Quel moyen Dieu a-t-il pris pour nous en assurer le bienfait?

Voilà le nouvel aspect de la question que nous devons nous appliquer à résoudre.

Mais, à vrai dire, est-ce un nouvel aspect de la question; et ne se trouve-t-il pas résolu par cela même que nous avons établi?

Nous avons constaté le fait catholique. Nous avons dit qu'il consiste essentiellement en une parole, un *témoignage*, que des *témoins* profèrent et que des *fidèles* acceptent. D'autre part, nous l'avons aussi montré et démontré : ce fait est divin. Dieu est dans ce fait. Que nous reste-t-il donc, sinon de nous en tenir à ce fait; je veux dire : accepter le témoignage que les témoins profèrent? — Lors donc que nous nous demandions : Où trouver ce témoignage? la réponse est donnée par ce témoignage lui-même : C'est sur les *lèvres* des témoins.

Comment? sur les lèvres des témoins? Mais ne serait-ce pas plutôt dans des livres, dans un livre, qu'il faudrait aller le chercher?

N'est-ce pas dire que nous abordons la question brûlante qui divise en deux camps opposés des esprits et des cœurs qui voudraient tous cependant s'avouer disciples ou sectateurs du message divin?

Est-ce en un livre, en des livres, ou plutôt sur des lèvres vivantes qu'il nous faut recueillir le message venu d'en haut?

Une chose n'est pas douteuse; et tous sont d'accord là-dessus. C'est que le message divin, en sa manifestation la plus divine, a retenti sous forme de parole. S'il est vrai, et nous le dirons, qu'il est question de livres, de livres divins, dans

l'ordre du message qui nous occupe, il n'est pas moins vrai qu'il est aussi question, à titre exceptionnel et primordial, d'un Témoin vivant, qui a parlé, qui, même, n'a fait que parler, qui n'a rien écrit Lui-même, qui n'a pas laissé de livre, qui n'a laissé qu'une parole, une parole vivante, confiée, sous la même forme de parole vivante et non de livre, à des hommes de son choix, qui ont eu mission de la redire, de la porter partout, jusqu'aux extrémités de la terre et jusqu'à la fin des temps : *Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai confié. Vous serez mes témoins à Jérusalem, en Samarie, jusqu'aux extrémités de la terre. Et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.*

C'est donc d'abord, et essentiellement, sous forme de parole, de parole dite, non de parole écrite, que le message, en ce qu'il a de plus formellement divin, a été donné et institué.

Cependant, nous n'aurons garde d'affirmer que ce message divin, même en ce qu'il a de plus formellement divin, soit totalement indépendant de la forme *livre*.

Il dépend du livre, en ce premier sens, que c'est un livre qui l'avait annoncé. Et le Témoin par excellence en appellera sans cesse à ce livre : *sicut scriptum est*; *scriptum est enim*. Au jour de son triomphe, et alors que ses premiers fidèles, désemparés par l'ignominie de son supplice, doutaient de Lui, Il affermit leur foi par un appel au Livre qui l'avait précédé : *Commençant par Moïse et tous les prophètes, Il leur interprétait, dans toutes les Écritures, ce qui le regardait.* Lui-même n'est venu, Il n'a vécu, Il n'a parlé, agi, Il n'est mort et ressuscité, que pour réaliser ou pour accomplir ce qui avait été écrit dans ce Livre.

Rien de plus sacré, par conséquent, rien de plus intimement lié au message divin ou au témoignage dont il s'agit, que le fait d'un livre, d'un livre à part, d'un livre formellement divin, ayant précédé le témoignage du Témoin par excellence, et, en un sens, commandant ce témoignage lui-même.

Mais ce n'est pas tout. Non seulement nous trouvons le livre antérieur au témoignage et le commandant en quelque sorte. Nous le trouvons, aussi, venant après et, en quelque sorte, l'étayant. Car, si le Témoin par excellence n'a pas écrit Lui-même, et s'Il n'a pas enjoint d'écrire à ceux qu'Il envoyait, comme tels, cependant Il a voulu et Il a pris soin que l'écrit ou le livre vînt prêter secours à leur témoignage. Il a voulu que l'essentiel de ce témoignage, en même temps qu'il serait porté oralement à tous et toujours, fût fixé par écrit et mis ainsi sous une autre forme à la portée de ceux qui devraient en vivre. Au livre qui avait précédé s'est joint le livre qui a suivi. Et les deux réunis forment le Livre par excellence, le Livre tout court ou la Bible, Arche sainte du témoignage divin.

Encore est-il, et c'est ici que tout se complète dans l'harmonie du message divin, que le Livre, s'il justifie le témoignage oral et s'il lui prête un appui des plus précieux, est aussi, lui-même, garanti par l'autorité de ce témoignage, et mis excellemment à profit pour le bien de tous ceux qui doivent vivre du message divin.

Le Livre justifie le témoignage oral, soit que l'on considère ce témoignage dans la personne du Témoin par excellence, soit qu'on le considère dans la personne de ceux qui le continuent à travers tous les temps et en tous lieux.

C'est qu'en effet, nous l'avons souligné déjà dans notre précédente étude, une partie du Livre a préexisté au Témoin divin, et l'a annoncé. Il l'a annoncé quant à sa Personne et quant à son œuvre. Du même coup, son œuvre de témoin dans sa Personne et dans la personne de ceux qui le continuent, s'en trouve confirmée. Ne disait-il pas Lui-même, à ceux qui refusaient de l'accepter : *Prenez les Écritures, dans lesquelles vous-mêmes estimez avoir la vie éternelle. Ce sont elles qui témoignent de moi.* Il leur disait aussi : *Il est quelqu'un qui vous condamne ; c'est Moïse, en qui vous espérez. Si, en effet, vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi en moi ; car, lui a écrit de moi* : περὶ γαρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.

La partie du Livre qui est venue après le témoignage oral du divin Témoin est également du plus haut prix pour la conservation fidèle du souvenir de sa vie et de la teneur de son témoignage. Et, en même temps, elle appuie de tout son poids l'autorité des témoins qui la continuent : puisqu'elle contient les preuves historiques les plus irrécusables du mandat qui leur a été confié par le Témoin qu'ils continuent.

Mais si le Livre offre pour les témoins du message divin les avantages que nous venons de dire, le témoignage de ces témoins n'est pas d'un moindre prix pour le Livre lui-même.

En premier lieu, le témoignage des témoins garantit la vérité du Livre, puisque, aussi bien, nous l'avons dit, l'existence et la permanence des témoins portent en elles, comme dans l'effet qu'elles ont produit, la vertu des merveilles divines accomplies autrefois pour confirmer la vérité de leur témoignage : merveilles dont le récit est contenu dans le Livre. De plus, les témoins se présentent comme qualifiés pour nous dire la vraie nature du Livre dont il s'agit. Ce Livre, en effet, n'est pas un livre ordinaire. Il a un caractère absolument à part. Non seulement il est véridique, comme peuvent l'être et comme le sont, aussi, bien d'autres livres humains. Il a ce caractère tout à fait distinctif, d'être un livre humain et divin. Ou plutôt, il est formellement un livre divin. Il est le Livre de Dieu. Or, cela, nous ne pouvions le savoir que si Dieu Lui-même nous l'apprenait. Et Il nous l'a appris par les témoins dont il s'agit.

Le plus grand de tous ces témoins, le Témoin par excellence est Celui qui a le plus nettement affirmé cette origine divine du Livre, quant à la partie qui l'avait précédé et qui l'annonçait. Nous avons déjà fait remarquer que c'est à chaque instant qu'Il s'autorisait de ce Livre. Et Il s'autorisait de lui comme d'un livre divin. Il appelait tout ce qui est dans ce Livre : *la parole sortie de la bouche de Dieu*. Tout ce qui est écrit dans ce Livre est sacré comme étant l'expression

même de la volonté de Dieu, de ses desseins, de ses conseils. Un iota, un accent ne passera pas, de ce Livre, que tout n'ait été accompli. Tout ce qui est dans les Écritures doit être réalisé, comme étant la volonté même de Dieu, annoncée par avance, à titre de prophétie. Lui-même n'agit en tout que pour réaliser cette parole, cette volonté, cette prophétie, cet écrit, ces Écritures. Si on lui propose d'agir autrement, Il répond : *Comment avec cela s'accompliraient les Écritures qui ont annoncé qu'il en serait ainsi?*

Quant à la partie du Livre qui est venue après Lui et qui est l'œuvre des témoins envoyés par Lui, son caractère divin nous est assuré par ceux de ces témoins qui sont appelés à se prononcer avec autorité sur le caractère de cette œuvre. De telle sorte qu'appuyés sur cette autorité, nous savons, d'une certitude infrangible comme la vérité même de Dieu, que ces Livres, tous ces Livres, et ceux qui ont suivi et ceux qui avaient précédé, sont bien, en effet, le Livre de Dieu, nous donnant sa pensée, son message, ce qu'Il a voulu faire, ce qu'il veut faire de nous.

Et l'on voit, par là, si le témoin s'oppose au Livre comme d'aucuns seraient portés à le penser et à le dire sur des impressions injustifiées.

Les témoins et le Livre ne font qu'un. Ils se compénètrent pour ainsi dire, l'un l'autre, ou plutôt ils s'aident l'un l'autre et se corroborent réciproquement, le Livre appuyant le témoin, et le témoin garantissant le Livre, fixant aussi son caractère divin, que le Livre, par lui-même, ne saurait démontrer.

Mais ce n'est pas tout. Le rôle du témoin n'est pas seulement de garantir le Livre et de fixer sa vraie nature. Il est aussi de faire porter tous ses fruits de vie au message qu'il a pour mission de transmettre en s'aidant du livre qui contient aussi ce message.

Ici, le rôle du témoin est de tout premier plan. Et il se présente sous un jour qui prend les proportions de l'infini.

En effet, le Livre, par lui-même, quelque divin qu'il soit,

ne peut sortir des conditions qui sont celles de tout livre; savoir : d'être un écrit, un écrit immuable, donné une fois pour toutes, et, qui dans la mesure même où il sera varié et étendu — et nul autre livre n'est étendu ou varié comme ce Livre-là — pourra prêter, indépendamment même du côté mystérieux que nécessairement il présente en ce qu'il a de plus essentiel, à des interprétations multiples et diverses.

Il en résulte que si tous ceux qui peuvent l'avoir sous la main et qui ont appris à lire, peuvent, en effet, le lire, et le lire avec fruit, à certains égards, — toutefois, pour le bien lire, pour le bien entendre, pour harmoniser ses aspects multiples et divers, pour en dégager la moelle, la pensée profonde et vitale que Dieu, son Auteur, a voulu y exprimer sous des formes aussi variées que le comportent les instruments humains dont Il s'est servi pour l'écrire, et les êtres humains pour lesquels il a été, dans ses diverses parties, immédiatement écrit; surtout pour prévenir toute erreur d'interprétation qui irait peut-être jusqu'à compromettre l'essence du message divin; pour défendre cette essence du message divin contre ce qui serait, en effet, de nature à la compromettre, tant du côté de l'interprétation ou de la lecture du livre en lui-même que du côté des affirmations de la raison humaine dans ce qui est son domaine propre, scientifique ou philosophique; — pour pénétrer — autant qu'un regard humain, aidé de toutes les lumières du ciel et de la terre, est capable de le faire ici-bas, — l'intime du message divin qui se confond avec la vie même de Dieu dans sa nature à Lui; — pour traduire en termes humains appropriés tous les aspects du message, à mesure que la raison, éclairée de Dieu sous l'action normale de sa grâce, est à même d'en prendre conscience, en s'appliquant à le mieux pénétrer, à expliciter ou à faire épanouir les germes d'infinies vérités contenues implicitement dans le témoignage divin explicite; — pour organiser toutes ces vérités en corps de doctrine répondant le plus parfaitement possible aux exi-

gences et aux lois de la raison humaine ; — pour cette œuvre splendide et presque impossible humainement, n'est-il pas de toute évidence qu'il faut, à côté du Livre et distinctement, une organisation sociale, dont l'autorité, en ce qu'elle aura de pouvoir doctrinal définitif, devra être du même ordre que celle du Livre, c'est-à-dire infaillible et divine.

Cette organisation n'est pas autre que l'Église sous sa raison de magistère.

Sous cette raison, elle comprend, en tout premier lieu, c'est évident, l'élément *autorité*, dont nous avons déjà parlé, et qui se présentait à nous avec la forme et le nom de *témoin*. Mais elle comprend aussi, d'une certaine manière, l'élément *multitude*, désigné par le nom de *fidèles*. C'est qu'en effet, il appartient aux fidèles, sous leur raison même de fidèles, de faire acte d'intelligence sur la teneur du message ou du témoignage que les témoins lui livrent. L'acte de foi, qui est l'acte essentiel du fidèle, celui qui le spécifie et lui donne son nom, est un acte d'intelligence. Et il est de la nature de cet acte, selon que l'intelligence fidèle sera plus active, ou plus éclairée, ou plus avide de connaître, d'aviver son mouvement d'enquête ou de recherche, et de l'intensifier, sans nuire du reste, en rien, au caractère d'absolue sécurité dont elle jouit en possédant son objet qui la dépasse d'ailleurs à l'infini — *cogitare cum assensu* —. Mais ne voyons-nous pas que l'intelligence du fidèle, en cherchant ainsi, devra nécessairement trouver, à tout le moins provoquer, dans la richesse infinie du témoignage divin, des aspects de vérité qui constitueront, pour l'âme, un trésor inépuisable ?

A une condition toutefois : c'est que le travail de recherche ne risquera point de dévier, de s'égarer, d'aboutir à l'erreur. Car, enfin, toute intelligence humaine est faillible, surtout quand il s'agit de s'appliquer à des vérités pleines de mystère. Pour que cette condition soit remplie, il faut, il fallait de toute nécessité, que ce travail de l'intelligence des fidèles, quelque spontané et libre qu'il demeure et en raison même de cette spontanéité ou de cette liberté, demeurât soumis à

un contrôle, au contrôle d'une autorité chargée, d'office, de veiller sur la conservation parfaite du message divin. C'est à la nécessité de ce contrôle que répond l'institution du magistère dans l'Église. Il est fondé sur la raison et le rôle de témoin dans l'élément autorité. Mais il n'est pas que cette raison-là. Le témoin, comme tel, n'implique pas la collaboration du fidèle, si ce n'est pour autant que celui-ci accepte le témoignage. Mais le magistère, au sens parfait qui devait être le sien et qui l'est, en effet, implique la collaboration du fidèle. C'est en ce sens qu'on pourrait parler, en toute vérité, d'*Ecclesia discens* à côté de l'*Ecclesia docens*, les deux collaborant merveilleusement à une connaissance toujours plus parfaite du divin message, tel que le porte le témoin conjointement avec le Livre.

Tous les faits de l'histoire de l'Église, depuis ses origines jusqu'à nous, dans les événements les plus récents, confirment et éclairent cette conception du magistère que nous venons de préciser.

Dès lors, quelle difficulté pourrait-on raisonnablement lui opposer. La sainteté du Livre et l'autorité du Livre? Nul ne la revendique et ne veille à sa sauvegarde comme ce Magistère. La libre activité des fidèles s'exerçant sur le message divin pour le mieux posséder et en vivre plus pleinement? Mais c'est à cette libre activité que le Magistère doit son épanouissement le plus parfait. Aura-t-on remarqué que le Maître par excellence de la doctrine dans l'Église de Dieu, celui en qui toute la perfection des autres se concentre et se trouve portée à sa plus haute puissance, à sa plus haute perfection, n'a pas appartenu à l'élément proprement hiérarchique ou d'autorité? S'il est vrai qu'il était religieux et prêtre, Thomas d'Aquin n'a rempli jamais aucune des fonctions proprement hiérarchiques, ni dans l'Église, ni dans son Ordre. Il n'a été qu'une intelligence croyante ou fidèle, appliquée sans relâche et sous l'action normale de l'Esprit-Saint à la prise de possession chaque jour plus parfaite du message divin. Et il n'est devenu le *docens* par excellence dans l'Église

que parce qu'il avait été, comme nul autre, le parfait *discens*.

Par conséquent, loin de rien atrophier, de rien paralyser, de rien détruire ou diminuer, soit du côté du Livre ou du témoignage écrit, soit du côté des fidèles et du jeu spontané et souverainement fécond de leur activité, — toute la vie doctrinale de l'Église s'explique par le jeu de cette activité portant notamment sur la teneur du témoignage écrit.

La seule chose qui appartienne en propre au Magistère dont nous parlons, en ce qui relève strictement de l'élément autorité, c'est le droit, le pouvoir, et le devoir d'intervenir, selon que pourront l'exiger ou le demander les intérêts du message divin à sauvegarder ou à promouvoir, quand ils se trouveraient menacés, consciemment ou inconsciemment, par la négligence, ou l'intempérance, ou la simple fragilité de la libre activité de l'intelligence humaine du côté des fidèles, laquelle demeure toujours, de ce côté, nécessairement faillible.

Mais qui voudrait se plaindre de ce droit et de ce devoir d'intervention, si on l'a une fois bien compris. Pour maintenir sacré le droit du fidèle à vivre, sous l'action normale de l'Esprit-Saint, du message que contient le Livre ou même que portent les témoins, — voudra-t-on proclamer également sacré le droit trop réel et d'ailleurs fort triste qu'il a, toujours, à se tromper, puisque, aussi bien, dirons-nous :

C'est un droit qu'à la vie on apporte en naissant.

Que, pouvant se tromper, il se trompe quelquefois, on ne saurait s'en étonner, bien que ce soit toujours en soi chose regrettable. Que même, et en raison de cette possibilité trop réelle, le Magistère évite d'intervenir trop souvent, pour ne pas arrêter la spontanéité de l'activité des fidèles ; — on a le droit de l'attendre de lui, et c'est ce qu'il a coutume de faire, comme en témoigne son histoire, puisque souvent il n'est intervenu qu'à de longs intervalles et après un long temps, pour arrêter enfin des erreurs qui s'étaient manifestées avec la plus grande liberté. — Mais, comment

lui faire reproche de ce qu'il interviendra quand le progrès de l'erreur ou les circonstances dans lesquelles cette erreur se produit amèneraient, pour le témoignage divin lui-même ou pour les fidèles qui doivent en vivre, un péril essentiel? N'est-il pas de toute évidence que son intervention, en pareil cas, est le plus grand des bienfaits?

Et concevrions-nous que Dieu eût confié son témoignage au monde sans doter le monde de ce bienfait inappréciable?

Or, le Magistère de l'Église, tel que l'Église elle-même le définit, n'est rien autre chose que ce que nous venons de dire.

Dans nos prochaines études, nous verrons comment il s'exerce pous assurer aux fidèles, le plus excellemment possible, la jouissance ou la possession du message divin.

VIII

RÔLE DU MAGISTÈRE DANS L'ENSEIGNEMENT ORDINAIRE DES CHOSES DE LA FOI

Il existe, pour nous, un monde de la foi. Dieu est intervenu dans le monde humain. Un message a été confié par Lui à des hommes de son choix pour qu'ils le transmettent aux autres hommes. Le message est contenu dans un ensemble de livres écrits sous l'inspiration de Dieu, conjointement à la transmission orale qui se fait parmi les hommes sous l'autorité même de Dieu assistant les témoins chargés par Lui de cette transmission.

Pour nous instruire de ce message, le moyen par excellence est de le recueillir sur les lèvres des témoins, et aussi, dans la mesure où chacun le pourra, dans les livres, dans le Livre où Dieu Lui-même a daigné le fixer par les instruments humains de son choix.

Toutefois et parce qu'il est de l'essence de ce message de provoquer souverainement l'activité de l'intelligence dans laquelle il est reçu; que, d'autre part, cette activité de l'intelligence humaine, dans la mesure même où elle s'appliquera plus intensément à se pénétrer du message, courra risque, en raison même de la transcendance de ce message, de s'égarer à son sujet, Dieu a pourvu, dans sa miséricorde, à la préservation du dépôt confié par Lui à l'humanité, en instituant, dans l'élément autorité du corps social que constituent, dans

leurs rapports essentiels, les témoins et les fidèles, un organisme de toute sûreté, assisté par Lui, et rendu infaillible, quand il s'agira de dirimer, en dernier ressort, les questions soulevées par l'intelligence humaine à l'endroit du message.

Nous n'avons pas à décrire cet organisme de toute sûreté, que nous avons appelé le Magistère dans l'Église. Il est, d'ailleurs, d'une simplicité toute divine. Quelles que puissent être les modalités en quelque sorte accessoires ou secondaires qu'il pourra revêtir dans son exercice, il consiste, en sa forme essentielle et suprême, dans l'intervention autorisée de chef du corps social dont il s'agit. Tant que ce chef suprême n'est pas intervenu, et intervenu d'une manière définitive, arrêtant pour jamais toute discussion ultérieure sur un point en litige ayant trait au message contenu dans le Livre et transmis par les témoins, la discussion demeure possible, bien qu'elle ne laisse peut-être pas que d'être, en soi, intempestive ou téméraire. Quand, au contraire, l'intervention du chef s'est produite, dans les conditions que nous venons de dire, la foi des fidèles est engagée et nul ne peut plus, sans se soustraire à la vérité du message, aller contre cette définition souveraine.

Mais le bienfait du Magistère ne se limite pas à cette préservation *in extremis* de la vérité du message divin que compromettraient les intempérances de la raison humaine.

C'est d'une façon ordinaire et constante que le Magistère dont nous parlons s'exerce dans le corps social dont il s'agit, pour le bien de ceux qui doivent vivre du message divin.

Et il s'exerce ainsi sous une double forme : — une forme que j'appellerai commune et s'adressant à tous parmi ceux qui doivent vivre ainsi du message divin ; — et une forme que nous appellerons plus spéciale, parce qu'elle revêtira un caractère scientifique qui ne peut convenir qu'à une élite.

Voyons d'abord la première de ces deux formes sous laquelle s'exerce le Magistère. — La seconde forme nous occupera dans notre prochaine étude.

Que le Magistère dont nous parlons soit d'un grand

secours, d'un secours inappréciable pour ceux qui doivent vivre du message divin, considéré dans leur généralité, nous n'aurons aucune peine à nous en convaincre, si nous prenons garde à ceci, que le message divin, pris dans sa teneur écrite, comprend, nous l'avions déjà souligné, une très grande étendue et variété de livres. Et je ne parle, en ce moment, que des livres inspirés, dont l'ensemble constitue ce que nous appelons le Livre par excellence, le Livre tout court, la Bible, ou le Livre de Dieu. Ce Livre a deux grandes parties, qu'on appelle l'Ancien et le Nouveau Testament. L'Ancien Testament se subdivise en 46 livres qui s'échelonnent sur un espace de temps allant du XVe siècle avant notre ère au IIIe ou au IIe siècle. Le Nouveau Testament comprend 25 livres, qui ont été écrits par des auteurs moins nombreux et ayant tous vécu au premier siècle de notre ère, mais qui contiennent des exposés de doctrine d'une importance et, disons-le, d'une difficulté, proportionnées à sa transcendance et à sa profondeur.

Évidemment, s'il fallait, pour vivre du message divin, posséder, dans la teneur de sa lettre, toutes les parties de ce Livre divin, on peut dire qu'ils seraient très rares ceux qui pourraient vivre du message adressé par Dieu aux hommes. Ceux-là mêmes qui, par impossible, posséderaient en fait ce Livre dans toute sa teneur, ne pourraient le revivre dans son ensemble qu'en des périodes de temps qui seraient, chacune, fort longue, et, par suite, assez rares. Quant à ceux qui n'ont pas la facilité d'avoir ce livre, ou de le lire, surtout de le lire dans son ensemble, par manque de temps, de moyens, ou même de goût et de constance, ils seraient dans une sorte d'impossibilité de vivre du message divin.

Et, cependant, le message divin est adressé à tous pour qu'ils en vivent et qu'ils en vivent constamment.

Le seul moyen de réaliser cette fin ne sera-t-il pas de dégager du message divin considéré dans la teneur de sa lettre écrite avec l'étendue et la variété que nous venons de souligner, — un fond de doctrine, qui sera comme la ligne essen-

tielle de la pensée divine, de ce que Dieu a voulu dire aux hommes sous les multiples formes dont il aura revêtu ce fond en s'adressant, par des instruments humains très variés, aux diverses catégories de sujets qu'Il visait plus spécialement durant les diverses époques et dans les divers milieux où les diverses parties de son Livre ont été données.

Si l'on parvient à dégager ce fond de la doctrine, ces lignes essentielles de la pensée divine, ce que Dieu a voulu imposer à croire et donner comme ligne de conduite en vue de la fin proposée par Lui ; si l'on arrive à formuler ce fond de doctrine en quelques propositions simples, choisies, peu nombreuses, suffisamment ordonnées pour que facilement elles puissent être conservées dans toutes les mémoires, assurément, le bien de tous s'en trouvera procuré de la manière la plus précieuse, la plus féconde.

Or, c'est ici que le Magistère dont nous parlons intervient, sous la première forme que je précise en ce moment, pour assurer, en effet, le bien de tous dans l'ordre de message divin.

Il va prendre, dans l'ensemble de message divin considéré dans sa teneur écrite ou orale, ce qui constitue l'essence de ce message. Il le résume en quelques formules brèves, simples et claires, autant que le permet la profondeur du message; et il offre à tous, sans exception, ce formulaire pour qu'ils se pénètrent, en le redisant, à plaisir et sans cesse, de l'élément de vie contenu dans le message divin.

Cette première forme n'est pas autre que le symbole ou les symboles édictés par le Magistère en question et proposés aux fidèles. Ces symboles sont courts, très courts. Ils peuvent être dits en quelques instants. On peut les redire aussi souvent qu'on le désire et qu'on en a le goût, non pas seulement au cours de toute une vie, mais au cours d'une même journée, notamment aux principaux moments de sa journée, le matin, le soir, au milieu du jour.

Quel bienfait inappréciable que celui-là !

Et il est dû au Magistère dont nous parlons.

C'est qu'en effet, il ne faudrait pas croire que cette mise en forme abrégée et succincte de la pensée divine en son fond essentiel soit chose facile et qui s'impose d'elle-même. Rien n'est plus difficile. Rien surtout ne demande une plus haute autorité. Ne savons-nous pas que les formules du symbole même des Apôtres, et plus encore celles du symbole de Nicée, ont demandé, pour être arrêtées dans les termes où nous les utilisons nous-mêmes, des efforts séculaires et les interventions les plus solennelles de l'autorité doctrinale assemblée dans ces fameux conciles qui dominent l'histoire des six premiers siècles de l'Église?

Cette première forme d'intervention du Magistère, si précieuse, si importante, pour le bien de tous ceux qui doivent vivre du message divin, est complétée par un développement qui est un peu du même ordre, c'est-à-dire, destiné généralement à tous les fidèles dans les conditions communes de leur généralité. C'est la forme que j'appellerai d'un nom familier à nous tous, non moins que celui de symbole, — la forme du catéchisme.

Comment dire l'excellence de cette forme d'enseignement, dans l'ordre du message divin, que nous devons, elle aussi, au seul Magistère dont nous parlons?

Si la mise en formules du symbole requiert l'autorité du Magistère, le premier développement de ces formules en enseignement catéchistique autorisé et pouvant s'imposer à tous, la requerra en quelque sorte plus encore. Non pas assurément que les formules de l'enseignement catéchistique revêtent le caractère de fixité solennelle et sacrée qui est celui des formules constituant le symbole. Mais, parce qu'elles sont une première explication, un premier développement de ces formules, constituant un enseignement commun, dans l'ordre du message divin, destiné et adressé à l'universalité des fidèles, pour ce motif il est d'une importance souveraine que cet enseignement soit sûr, authentique et incontesté pour tous, conditions qui ne sont possibles que s'il se présente au nom du magistère seul constitué par

Dieu pour veiller avec autorité au maintien et à l'épanouissement parfait, comme fruits de vie, dans l'âme des fidèles, du message divin.

Cet enseignement catéchistique, du reste, pourra se présenter lui-même sous une double forme : un enseignement catéchistique ordinaire; et un enseignement catéchistique plus spécial, tout en restant dans la ligne de l'enseignement catéchistique, de soi à la portée de tous, au sens de la multitude elle-même.

L'enseignement catéchistique ordinaire est celui qui conserve, jusque dans son exposé, le cadre des formules mêmes du symbole, en ce que le symbole a de tout premier, savoir le symbole qu'on appelle symbole des Apôtres.

Il se ramène donc, comme ce symbole, à la formule très simple, qui constituait, dans la primitive Église, la profession de foi imposée à tous ceux qui se présentaient pour recevoir le sacrement de l'initiation et de l'incorporation à l'Église du Christ. Cette formule, dans sa teneur première, était celle-ci : — *Je crois en Dieu : le Père, le Fils, le Saint-Esprit.* — Et nous retrouvons là le programme de doctrine divine tracée par le Christ Lui-même, quand Il envoyait ses Apôtres avec ce mandat impératif : *Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai dit, les baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit.* -- Mais, précisément, dans ce qu'Il leur avait dit et qui était la mise en lumière de tout ce que contenait de caché, sous forme de promesse ou de figure, la partie du Livre divin qui l'avait précédé et qui devait être appelée du nom de Testament Ancien, quand serait fixée par écrit la partie future du Livre qui s'appellerait du nom de Testament Nouveau, — il y avait ceci, que Dieu avait résolu de sauver le monde déchu depuis Adam, et de lui rendre ses droits à l'héritage du ciel par la mort de son Fils unique. Le sang de l'alliance, qui ne serait pas autre que le sang du Fils de Dieu incarné, montré en figure, depuis Adam jusqu'au Christ, et livré dans sa vérité par l'immolation du Fils de Dieu sur la Croix

dont la vertu serait communiquée à tous par les sacrements de la foi : voilà donc tout le secret de Dieu, tout le mystère de sa révélation aux hommes. Et c'est cela que contenait le précepte donné aux Apôtres : *Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai dit, les baptisant au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit.*

Aussi bien est-ce tout cela que professaient dans leur foi les nouveaux chrétiens, quand ils répondaient, en venant au baptême, — *Je crois en Dieu le Père, le Fils, et le Saint-Esprit.* Il s'agissait de Dieu, Esprit souverain, un et trine : un, car son nom demeure au singulier ; trine, car Il est Père, Fils, et Esprit-Saint. Et, comme traits distinctifs du Père, ils savaient qu'Il était l'autorité première de tout, dans l'ordre du bien communiqué aux hommes ; que c'était Lui qui avait envoyé le Fils. Ils savaient, du Fils, qu'Il s'était fait homme ; qu'Il était né d'une vierge ; qu'Il avait subi, pour nous, le supplice de la croix ; qu'Il était ressuscité et remonté au ciel ; que, du reste, Il devait en revenir pour juger les vivants et les morts. Ils savaient, de l'Esprit-Saint, qu'Il était l'envoyé du Fils, comme le Fils était l'envoyé du Père ; et qu'Il était envoyé par le Fils et par le Père pour faire porter à l'immolation rédemptrice du Fils tous les fruits de vie spirituelle et divine qui s'y trouvaient attachés ; que, par son action, par sa vertu, Il unirait en un seul corps mystique tous les rachetés, corps mystique intérieur et extérieur tout ensemble : intérieur par la sève de la vie divine qui l'animerait dans toutes ses parties ; extérieur, par l'organisme social qui assurerait la perpétuité des moyens transmettant la vie divine dans l'incorporation au Christ.

Tout cela était contenu dans la formule de profession de foi : — *Je crois en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Eprit* ; formule qu'ils émettaient au moment même de leur incorporation au Christ par le baptême de l'eau.

Comme on le voit, cette formule, ainsi comprise, est la moelle de tout l'Ancien et Nouveau Testament. C'est tout le message divin contenu, renfermé en elle.

Mais, parce qu'elle est d'une telle plénitude, elle prêtait donc à des développements, ou, si l'on le veut, à des précisions de sens qui pourraient se formuler en termes complémentaires ou explicatifs.

Elle pouvait aussi prêter à des inintelligences des sens multiples, en quelque sorte infinis, qu'elle portait en elle. — Pour peu que l'on fût distrait, ou inattentif, ou mal informé, ou d'esprit trop hardi, trop aventureux, aimant trop à subtiliser, ou à le faire d'une manière indue, avec une fausse philosophie ou une fausse science, — quel danger n'allait pas courir la pureté et l'intégrité du message divin, contenu dans la formule que l'on continuerait de professer, mais en la dénaturant quant à son sens le plus essentiel.

Et c'est ainsi qu'on vit bientôt des esprits téméraires continuer à parler de Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit et à pratiquer le baptême ; mais, pour les uns, l'aspect du Dieu Trine, dans la profession de foi, se ramenait à une simple question de mots ou de noms ; pour les autres, si la distinction réelle demeurait, ils établissaient une différence de nature, au point que le Fils et l'Esprit-Saint n'étaient plus Dieu, au même titre que le Père. D'autres, aussi, dénaturaient complètement la portée du rite baptismal et la vérité de l'immolation rédemptrice qu'il représentait, suivant le mot de saint Paul : *in morte ipsius baptizati sumus*. Pour eux, il n'y avait pas eu d'immolation divine, ou, pour d'autres, d'immolation réelle. Car il en était qui n'admettaient pas que le Fils se fût Lui-même incarné, et que, par suite, Il fût mort ; et, pour d'autres, ce n'était pas un corps réel qu'Il avait pris, mais un corps éthéré et fantastique. Nous entrevoyons, par là, ce qui demeurait, en de tels esprits, du message divin, même quand ils gardaient la matérialité de la formule et du rite qui en contenaient l'essence.

De là, une nécessité absolue, pour le Magistère, de fixer, par des additions successives, le vrai sens de la formule initiale.

Contre ceux qui voulaient supposer une sorte de dualité

divine : un Dieu bon, et un Dieu mauvais : l'un, créateur du monde invisible ; l'autre, créateur du monde des corps, le Magistère ajouta : — *Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, auteur de toutes choses, celles qui se voient et celles qui ne se voient pas.*

Contre ceux qui dénaturaient la formule du message par rapport au Fils, soit dans sa divinité, soit dans les mystères de son Incarnation et de sa Rédemption, le Magistère ajouta : — *Je crois en Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père, qui pour nous et pour notre salut est descendu du ciel, s'est incarné par la vertu de l'Esprit-Saint, dans le sein d'une vierge, est devenu homme comme nous ; a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli, est descendu aux enfers ; le troisième jour est ressuscité des morts, selon les Écritures, est remonté au ciel où il est assis à la droite du Père et d'où Il viendra dans tout l'éclat de sa gloire, pour juger les vivants et les morts, et fixer l'établissement de son règne qui n'aura pas de fin.*

Contre ceux qui dénaturaient la vérité du message divin et de sa formule en ce qui est de l'Esprit-Saint, le Magistère ajoutait : — *Je crois au Saint-Esprit, le Seigneur, vivificateur, qui procède du Père et du Fils, qui est adoré ensemble et glorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes.*

Contre ceux qui dénaturaient la portée du rite baptismal, comme rite d'incorporation au corps mystique du Christ, intérieur et extérieur, le Magistère ajoutait, ce qui, du reste, ne faisait que maintenir dans sa pureté la vérité du message divin contenu dans la formule initiale en ce qui est du rôle de l'Esprit-Saint, âme et lien vital du corps mystique : — *Je crois l'Église, une, sainte, catholique, apostolique. Je confesse un baptême, pour la rémission des péchés, la communion des saints, la résurrection de la chair, la vie éternelle.*

Toutes ces additions à la première formule d'initiation n'étaient qu'une sorte d'explication catéchistique, mais fixée par mode de définition.

Ce que nous appelons du nom propre de catéchisme, même au sens matériel du petit livre qui en renferme les formules explicatives, n'est que la reprise de ces premières *explications essentielles*, pour les détailler selon que peut le demander le bien des diverses intelligences dans l'universalité des fidèles qui tous doivent vivre du message divin.

Le Magistère de l'Église y ajoute le Décalogue auquel se ramènent tous les préceptes divins dans la nouvelle loi ; — et la prière du *Notre Père*, enseignée par le Christ Lui-même à ses disciples ; — parfois aussi on détache à part ce qui a trait aux sacrements, compris cependant, comme en son résumé, dans l'article du symbole ayant trait au baptême.

Comme on le voit, l'enseignement catéchistique dans l'Église, sous l'autorité du Magistère, n'est pas autre chose que l'explication même du symbole ; comme le symbole lui-même n'est que l'explication de la formule d'initiation baptismale donnée par le Christ à ses Apôtres.

Ce mode d'enseignement catéchistique en sa forme ordinaire est calqué, nous venons de le voir, sur le cadre du symbole.

Nous avons dit qu'un autre mode d'enseignement catéchistique pouvait être conçu dans l'Église sous le contrôle de l'autorité du Magistère. — Il consisterait en ceci que le même fond de doctrine serait expliqué, mais non plus sur le cadre du symbole, qui est un cadre occasionnel, si l'on peut ainsi dire ; en ce sens que les explications s'y sont ajoutées selon les circonstances ou les occasions dues aux interventions intempestives de l'imprudence ou de l'hérésie. Ce même fond de doctrine serait exposé selon les exigences d'une ordonnance logique et scientifique. L'avantage serait de donner l'impression d'un corps de doctrine merveilleusement harmonisé. — Mais, parce que ce mode dépend du caractère distinctif de l'enseignement scientifique, nous en renverrons la mention plus expresse à notre prochaine étude, où nous parlerons de cet enseignement scientifique sous l'autorité et le contrôle du Magistère de l'Église.

Pour le moment, et relativement à l'enseignement ordinaire qui nous a occupés, il suffira d'ajouter un mot : c'est que le Magistère, en même temps qu'il a pris soin de *formuler*, comme nous venons de le dire, à l'usage de tous, l'essentiel du message divin, a multiplié, sous toutes les formes, les divers aspects de ce divin message, en ce qui est de son épanouissement historique. De là cet enseignement de l'histoire sainte oral, imagé, artistique, jusque dans les vitraux de ces cathédrales ou sur la façade des portails, tel celui de la cathédrale d'Amiens, où l'on voit revivre dans la pierre, et, à l'intérieur, dans les boiseries du chœur, comme en un merveilleux poème, toute la trame historique de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Mais tout cela, symbole, catéchisme, histoire sainte, manifestation de l'art, se trouvait concentré dans le rite par excellence qui traduit toute la vie de l'Église ; la célébration du mystère eucharistique. Dans la célébration de ce mystère, tous les jours, l'Église remet sous les yeux de ses fidèles, non plus seulement des formules, ou des images et des souvenirs, mais la réalité même, cachée sous le sacrement, du message divin en ce qu'il a d'essentiellement vital : savoir l'immolation du Fils de Dieu, l'effusion de son sang pour notre rachat et pour nous assurer l'héritage de l'immortelle vie au sein du bonheur de Dieu, dans son ciel.

Vraiment ! se peut-il concevoir quelque chose de plus divin que ce premier mode dont le Magistère de l'Église remplit son rôle d'assurer à tous, dans sa pureté et dans son intégrité la plus parfaite, le bienfait du message de Dieu ?

IX

RÔLE DU MAGISTÈRE DANS L'ENSEIGNEMENT SCIENTIFIQUE DES CHOSES DE LA FOI

Nous avons vu le rôle du Magistère dans l'économie du fait catholique, pour la mise à la portée de tous, par un enseignement de tous les jours et sous toutes les formes, de ce qui constitue, dans son fond essentiel, le message divin, objet du monde de la foi. Un second rôle lui appartient, non moins important que le premier. Il a pour objet, non plus, comme le premier, la mise à la portée de tous et sous toutes les formes, par un enseignement de tous les instants et applicable à tous, en tous lieux, de ce que nous pourrions appeler, pour user du langage de saint Paul, les « premiers éléments des oracles de Dieu », ou encore « le lait des enfants »; mais ce que le même saint Paul appelle des « choses difficiles à expliquer à ceux qui sont lents à comprendre », ou encore « la parole de perfection », faite « pour ceux qui en sont capables, pour ceux dont le sens est exercé par l'habitude à discerner », dans tous les ordres, « le bien et le mal, nourriture solide » qui s'oppose au lait des enfants et qui est le propre des « hommes faits » (Hébr., v, 11-14).

Il s'agit du côté scientifique des choses de la foi.

Mais qu'est-ce à dire? Et peut-on, sans tomber dans une contradiction flagrante, rapprocher et joindre ces deux termes : science et foi?

Il ne nous reste plus qu'à résoudre cette dernière question dans nos recherches préalables destinées à préparer un monde nouveau, riche de perspectives infinies, dans l'ordre ou l'économie de nos études. Mais il nous faut résoudre cette question. Car si elle n'était pas résolue, si elle demeurait en suspens, si, plus encore, elle était résolue dans un sens négatif, le monde nouveau que je viens d'évoquer n'existerait pas pour nous.

Or, il en est qui ont résolu ou voulu résoudre cette question dans le sens de la négation. Ils ont pensé et affirmé qu'il y avait incompatibilité entre ces deux termes : science et foi. Même s'ils admettaient que la raison et la foi peuvent et doivent s'harmoniser, en ce sens que la raison peut et doit conduire à la foi, c'est-à-dire que la raison assigne et doit pouvoir assigner des raisons plausibles, apodictiques même, justifiant l'acte de foi, — cet acte, une fois produit, ou dans son domaine propre d'acte de foi, venu après ces raisons qui y conduisent, et motivé ou justifié par elles, — demeure ensuite absolument étranger à tout acte de raison proprement dite. Il s'enferme dans une lumière sombre, une lumière d'impossible accès pour la raison, de telle sorte que le croyant, comme tel, n'a plus rien de commun avec l'homme de science, quelque sens que l'on donne au mot science — depuis les données de l'expérience scrutées par la raison et, par elle, se renouvelant en quelque sorte à l'infini sous forme d'invention, — jusqu'à la sagesse en ce qu'elle a de plus haut, constituant le domaine de la philosophie proprement dite.

On le voit : dans ce sentiment, la raison n'est pas niée, ni la foi non plus. La raison peut même rendre service à la foi, mais un service de simple introduction. Son domaine est absolument distinct de celui de la foi. Il en est séparé. Si la raison peut approcher de ce domaine, c'est du dehors seulement. Elle ne fait que conduire à la porte. Quand le croyant est introduit dans le domaine de la foi, la raison n'a plus rien de commun avec son acte, avec sa vie. Il occupe un

sanctuaire entièrement fermé, où il jouit d'une lumière totalement obscure pour la raison : dans la même mesure où il vit désormais de la foi, il est en dehors, totalement en dehors, du domaine de la raison.

Et, poussant jusqu'à ses conséquences extrêmes la logique de cette position, d'aucuns ont été jusqu'à dire que la raison n'avait à se préoccuper en rien du domaine de la foi, qu'elle avait le droit et le devoir d'affirmer tout ce qui *lui* paraissait vrai dans son domaine à elle — scientifique ou philosophique —, sans tenir aucun compte de ce que la foi pouvait bien reconnaître ou affirmer dans le sien. Le propre du croyant est de vivre de la foi toute seule, sans qu'il ait ou puisse avoir rien de commun avec le savant ou le philosophe ; et, de leur côté, le savant ou le philosophe vivent de la raison, de la raison toute seule, sans qu'ils aient, en aucune manière, à tenir compte de la vie du croyant.

S'il en était ainsi, si une telle position était vraie, il s'ensuivrait que nous n'aurions pas à envisager la possibilité et encore moins l'exercice d'un enseignement scientifique dans l'ordre du message divin, qui constitue l'objet du monde de la foi; ni non plus, par conséquent, un rôle quelconque du Magistère de l'Église dans l'ordre de cet enseignement. Tout le rôle du Magistère se bornerait à ce que nous appelions la dernière fois la sauvegarde et la mise à la portée de tous, du message divin, dans la teneur même des formules contenues dans ce Message, réduites à leur expression la plus simple, la plus élémentaire, celle du symbole, ou tout au plus du catéchisme, qui n'est lui-même qu'une sorte d'explication littérale du symbole dans le même cadre et dans la même ligne de la foi pure toute seule.

Il est vrai que d'aucuns voudraient encore parler de science et d'enseignement scientifique même, dans la position dont il s'agit; et ils ne refuseraient pas à l'Église dans son Magistère un certain rôle à l'endroit de cet enseignement scientifique, ainsi entendu, ayant trait au monde de la foi.

Mais ce caractère d'enseignement scientifique ne porte que

sur l'extérieur du message divin, si l'on peut ainsi dire, sur sa transmission, sur les documents ou les livres qui le contiennent; non sur ce message lui-même. C'est une science toute de critique, d'histoire et d'exégèse, qui vise à fixer la vraie teneur de l'énoncé du message; — non à s'occuper du message lui-même, une fois fixée la teneur de son énoncé. — C'est une science d'Introduction; — rien de plus.

Ils ont été légion, à un moment donné, même parmi nous, dans l'Église catholique, ceux qui ont voulu réduire le rôle de la raison et de la science aux limites que nous venons de dire, en ce qui est des choses de la foi, et qui excluaient absolument, soit comme utilité, soit même comme possibilité, tout exercice de la raison philosophique ou scientifique dans ce domaine réservé qui est celui du croyant quand il a franchi, par son acte de foi proprement dit, le seuil du sanctuaire où il ne connaît plus que la formule expresse de l'enseignement donné par Dieu Lui-même dans le message de la révélation.

Serait-il vrai qu'il doit en être ainsi? serait-il vrai que dans ce sanctuaire où tout est commandé par le son même de la parole de Dieu qui retentit, et que le croyant, le fidèle, par son acte même de foi, accepte avec une docilité, une soumission absolue et parfaite, — serait-il vrai que la raison, comme telle, ne saurait, en aucune manière, légitimement pénétrer, se trouver admise?

Ne voyons-nous pas, ne pressentons-nous pas que sous une apparence de respect et de vénération pour la sainteté de la parole de Dieu, la position dont il s'agit est une injure directe faite à cette parole de Dieu et à sa sainteté. N'est-ce pas, en effet, aller directement contre la parole de Dieu, en ce qu'elle a de plus sacré, de plus auguste, de plus divin, que de prétendre ou de supposer qu'elle n'a rien de commun avec notre raison et que notre raison n'est aucunement faite pour s'harmoniser avec elle. S'il en était ainsi, notre raison ne serait point fille de Dieu. Et puisque notre raison est le sommet de notre être, de notre nature : entre la vie de Dieu

et la nôtre, aucun lien, aucune communauté, aucun rapport, aucune harmonie ne saurait jamais exister. Et que signifierait, que pourrait signifier la révélation d'une parole qui serait, par définition, pour notre raison, lettre morte, donnée absolument étrangère, hétérogène, sans possibilité même de contact avec elle?

Allons plus loin. C'est la négation même de l'acte de foi, que l'on prétendrait mieux sauvegarder ainsi en ce qu'il a de proprement surnaturel. Nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer. L'acte de foi est essentiellement un acte d'intelligence; par conséquent, un acte de cette faculté même que nous appelons la raison : car intelligence et raison, du point de vue de la faculté de connaître, c'est tout un. Et, sans doute, dans l'acte de foi, la raison ne voit pas, à la différence de son acte de science. Mais elle connaît. Elle fait acte de connaître. Et si cet acte de connaître n'est pas la vision, ce n'est point par défaut de lumière du côté de l'objet que la raison atteint par son acte; c'est, au contraire, à cause du trop de lumière du côté de cet objet et parce qu'elle n'est pas encore totalement proportionnée à sa nature ou à sa clarté : tel, par exemple, le regard de hibou par rapport au soleil. Toutefois, si elle n'est pas encore totalement proportionnée à sa nature et à sa clarté, elle commence à l'être : la vertu surnaturelle de la foi qui s'ajoute à la faculté de la raison est ce commencement de proportion entre la raison et l'objet qui lui est communiqué, qu'elle atteint, auquel elle s'unit, qu'elle fait sien par son acte de foi. Un jour viendra même — et c'est tout le secret du plan divin dans sa radieuse harmonie, — où ce commencement de proportion, encore essentiellement imparfait, qui ne permet pas encore la vision, fera place à une proportion parfaite entre notre raison ou notre intelligence et l'objet qui lui est ainsi proposé : et, à ce moment, notre état de vie présente, qui est un état de transition, de préparation, de voie conduisant à un terme qui doit tout couronner, aura fait place à l'état nouveau et définitif, qui sera celui de ce terme et de couronnement : la foi

aura fait place à la vision; la vie d'exil à la Patrie, à la vie éternelle. Aussi bien saint Thomas définit la vertu de foi : un état qui est déjà en nous le commencement de la vie éternelle. C'est la prise de possession par l'intelligence elle-même ou par la raison de ce qui doit un jour et pour l'éternité inonder de lumière, dans la vision la plus éblouissante, cette intelligence et cette raison.

Comment, dès lors, voudrait-on refuser à la raison, même sur cette terre et quelque voilée que demeure toujours ici-bas la connaissance de la foi, toute prise de contact, *même comme raison*, ou dans l'ordre d'une certaine vision, à tout le moins comme rapprochement de tout ce qui est vision en elle, dans son ordre à elle, surélevé d'ailleurs par les données positives nouvelles, d'ordre transcendant, mais d'ordre catégorique très net, que porte avec lui l'objet de lumière débordante et trop forte qu'est l'objet de la foi, — avec cet objet en lui-même afin de s'en pénétrer, de s'en nourrir, de s'essayer déjà à le contempler d'une contemplation qui, pour demeurer à une distance infinie de la vision béatifique, ne laissera pas que d'être du même ordre et en quelque sorte son commencement, selon le beau mot de saint Thomas : *habitus quo inchoatur in nobis vita aeterna*.

Cette admission de la raison, sous sa raison de raison, si l'on peut ainsi s'exprimer, dans le domaine proprement dit des choses de la foi, à côté de l'acte même de la foi et en dépendance absolue de cet acte, mais s'en distinguant au point de n'être plus, comme acte nouveau, acte de foi, mais, proprement et formellement, dans le sens le plus haut, le plus profond, le plus grand, le plus étendu, le plus divin, acte de science, — n'est pas autre chose que l'origine et la mise en exercice ou l'entrée en fonction, dans l'économie de nos sciences humaines, de cette science qui aura pour caractères distinctifs ceux-là mêmes que nous venons d'énumérer, et qui s'appelle de son vrai nom : la Théologie.

Elle ne sera pas la foi; mais elle appartiendra à son ordre. Elle portera sur le même objet, qui est Dieu Lui-même et

tout ce qui pourra se rapporter à Dieu, connu par sa lumière à Lui et dans sa lumière, ou selon qu'il lui a plu de se révéler à nous. Mais tandis que la foi consiste essentiellement dans le simple acte d'adhésion à cet objet sur la seule parole de Dieu, — la théologie consistera à faire acte de raison sur cet objet en partant de l'acte même de foi comme de son principe.

Ici interviendra, mis seulement au service d'une cause divine, tout l'art humain de la dialectique la plus rigoureuse. Toutes les règles qui président au légitime exercice de notre raison pour assurer sa prise de possession du vrai auront leur application dans cette nouvelle science, la plus parfaite et la plus haute de toutes celles qui peuvent enrichir une intelligence humaine. Il y aura l'acte de perception, l'acte de jugement, l'acte de raisonnement, qui est, au sens propre et formel, l'acte même engendrant la science; puisque la science se définit, au sens où nous l'entendons ici, une conclusion certaine, déduite, en rigueur de logique, de principes certains.

Les principes premiers, d'où tout dépend dans la science de la théologie et qui lui donneront son caractère propre de science divine, ou de participation, en nous, et comme d'empreinte, dans notre esprit, de la science même de Dieu et des élus dans le ciel, seront précieusement, ces affirmations divines, acceptées par notre raison, sur la parole même de Dieu, qui constituent les articles de la foi. C'est de là que partira la théologie; c'est là qu'elle retournera chaque fois qu'il s'agira d'éprouver ou de contrôler, en dernier ressort, une proposition quelconque offerte à son jugement. La nature de ces premiers principes, par cela même qu'ils s'agit des articles essentiels de la foi, est de dépasser notre raison, de ne pouvoir être perçus par elle, sur cette terre, dans la pleine lumière de l'évidence qui constitue la vision. Mais, nous l'avons déjà dit, cela ne nuit en rien à leur vérité ou à leur certitude. Il est une science, une vision, où ces principes sont perçus en pleine clarté, en pleine évidence : c'est la

science de Dieu et des élus qui voient Dieu dans le ciel. Or, ils nous sont communiqués, directement, de cette science de Dieu, par voie de révélation. Et ils portent donc, avec eux, dans notre esprit, bien que, nous l'avons dit aussi, non accessible à nous dans sa vérité intrinsèque selon la clarté de la vision, la pleine lumière de Dieu, qui est évidemment tout ce qu'il y a de plus éblouissant, de plus certain, en fait de lumière intellectuelle et de vérité.

Ces principes n'auront pas à être prouvés par la science qu'est la théologie : d'abord, parce qu'ils ne sauraient être prouvés par un acte de notre raison, étant essentiellement au-dessus d'elle; et, aussi parce qu'il n'est aucune science qui prouve ses principes, puisque aussi bien les principes étant le point de départ de toute science, s'il fallait qu'une science les prouve, ils n'auraient plus pour elle la raison de principes. Mais parce qu'elle est la plus haute de toutes les sciences, n'ayant pas d'autre science humaine au-dessus d'elle, si elle n'a pas à prouver ses principes, elle aura cependant à les défendre contre ceux qui les attaqueraient au nom d'une fausse raison. Et ce rôle sera, pour elle, de tout premier ordre, comme aussi, en principe, et pareillement en fait, si elle procède comme il convient, d'une efficacité assurée, puisqu'il est de toute évidence que la raison, dans son domaine à elle, ne saurait avoir pour rigoureusement vrai ce qui serait contraire à la vérité même de Dieu qui est celle des principes dont il s'agit.

Pourtant ce premier rôle de la théologie, quelque important qu'il soit, ne constitue pas le tout de cette science. Il n'en est même, en un sens, que le côté négatif, ayant simplement pour objet d'exclure les attaques de la raison égarée par des sophismes. Un autre rôle de la théologie, plus directement positif, celui-ci, consistera à scruter en lui-même cet objet de la foi que sont les principes dont nous parlons et à se pénétrer, autant qu'il est possible pour nous sur cette terre, des richesses infinies qui s'y trouvent contenues, puisque aussi bien, nous l'avons dit, ils constituent la vie même

de Dieu et celle des élus dans le ciel, en attendant que leur possession parfaite, dans la lumière de gloire, constitue également un jour la nôtre pour l'éternité, selon les promesses mêmes qui font partie de ces principes.

Dès lors, une triple fonction incombera ici à la théologie : celle de saisir en elle-même, dans sa vérité stricte, la formule qui exprime chacun de ses principes; celle de tirer de ces formules et de la vérité stricte qu'elles expriment, toute les vérités, ou, du moins, le plus qu'il sera possible des vérités, pour ainsi dire en nombre infini, qui s'y trouvent contenues en germe ou implicitement; enfin, et ce sera le rôle suprême de cette science et son couronnement, d'organiser en corps de doctrine aussi parfait que possible, selon les exigences de la raison humaine, toutes les vérités dont elle sera parvenue à prendre ainsi conscience.

Pour la réalisation parfaite de cette triple fonction, des conditions fort délicates seront requises du côté du théologien : d'abord, la possession parfaite de toutes les données essentielles de la foi; la possession, également parfaite, des données essentielles de la raison dans le domaine de la philosophie proprement dite; et une raison très sûre dans la mise en usage, par voie de confrontation ou de raisonnement, des données de la foi et des données de la raison.

A des degrés divers, tout croyant ou fidèle catholique — par cela seul qu'il a la foi et qu'il est doué de raison — ayant l'usage de sa raison, peut prétendre et doit même viser à être théologien.

Mais il est bien évident que l'excellence de chacun, sous cette raison de théologien, sera proportionnée à la réalisation, chez lui, des conditions que nous énumérions tout à l'heure.

Il suit de là que dans la mesure où l'une et l'autre de ces conditions pourra se trouver en défaut ou moins parfaitement réalisée, il y aura possibilité pour le fidèle, faisant office de théologien, d'être imparfait dans son acte, ou même de faillir dans cet acte et d'aboutir à des résultats qui pourraient devenir dangereux.

Du même coup, nous entrevoyons, sans qu'il soit besoin d'y insister, le rôle de toute première importance, qui devra être celui de Magistère catholique dans l'ordre de cette science de la foi qu'est la théologie.

C'est au Magistère qu'il appartiendra, non pas de se substituer à l'office du théologien, — puisque, nous venons de le dire, cet office est celui, en droit, de tout fidèle jouissant de l'usage de sa raison; — mais de veiller à la manière dont chacun remplit cet office, et de contrôler les résultats obtenus par les divers sujets qui se trouvent y vaquer. Il se pourra, en effet, que ces résultats ne soient pas heureux, qu'ils constituent même parfois un péril, soit pour le sujet lui-même, soit pour ceux à qui ce résultat serait communiqué. Dans ce cas, et selon la diversité ou la gravité du péril, le Magistère pourra avoir à intervenir, par mode d'avertissement, ou par mode de désapprobation, sinon même quelquefois par mode de condamnation.

Même si les résultats n'ont rien de formellement mauvais ou périlleux, il se pourra qu'ils soient plus ou moins parfaits, plus ou moins heureux. Ici encore, le Magistère pourra avoir à intervenir, non, certes, pour condamner ou pour désapprouver, mais pour choisir, marquer des préférences, pour recommander certains résultats, jugés par lui plus heureux et plus aptes à promouvoir le bien dans l'ordre des choses du message divin dont il a la garde.

Il pourra arriver enfin que certains résultats, exceptionnellement heureux, motivent, de la part du Magistère, un choix également exceptionnel. Évidemment, il a le droit de faire ce choix, s'il le juge suffisamment motivé; et il a qualité, en raison même de sa fonction, en raison de l'autorité qui est la sienne, de par Dieu, pour porter ce jugement.

Dès lors, s'il le fait, non seulement la saine raison ne permet pas qu'on le blâme, ou qu'on s'y oppose, ou qu'on se refuse à le reconnaître, dans la mesure où l'on peut avoir à s'y plier; — mais elle proclame que rien ne saurait être plus avantageux; — puisque c'est, du même coup, non seulement

la mise en garde contre le péril formel d'errer dans les choses de la science par excellence qu'est la théologie, mais aussi l'économie d'une dispersion des efforts du fidèle tendant à la possession toujours plus parfaite du message divin, et qui, au lieu de s'attarder à chercher lui-même au risque de s'égarer dans son choix, trouve ce choix tout fait par ceux-là mêmes qui ont qualité pour le faire de la manière la plus sûre et la plus excellente.

Comprenons-nous maintenant pourquoi nous devons au Magistère de l'Église une si grande reconnaissance en raison du choix fait par lui du théologien idéal, que depuis six siècles, et très spécialement, avec plus d'instance et de solennité que jamais, de nos jours, il propose à tous les fidèles catholiques et qu'il vient d'imposer, par mode de loi, dans son nouveau Code de législation ecclésiastique? Les raisons, la nature, la portée de ce choix sont résumés dans cette phrase lapidaire du pape Benoît XV : « *Praeclara de Thoma Aquinate praeconia Apostolicae Sedis jam neminem catholicum dubitare sinunt quin ideo ille sit excitatus divinitus ut haberet Ecclesia quem doctrinae Magistrum maxime in omne tempus sequeretur* : — Les éloges d'éclat exceptionnel que le Siège Apostolique a fait de Thomas d'Aquin ne permettent plus à aucun catholique de douter que ce Docteur n'ait été, dans ce but, suscité par Dieu, afin que l'Église eût un Maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps ». (Bref du 5 fév. 1919.)

C'est à l'école de ce Maître que nous viendrons, chacun dans la mesure de nos facilités, vaquer à notre droit et à notre devoir, comme fidèles de l'Église catholique, de faire acte de théologien. Ceux-là mêmes qui n'auraient pas encore le bonheur de posséder la foi de l'Église, auront sujet d'admirer, s'ils abordent son étude, avec quelle splendeur de raison le croyant catholique se nourrit des mystères de sa foi.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Propédeutique

Impr. E. Aubin. — Ligugé (Vienne). — 4-27.